Европейский гуманитарный университет

Тема номера:
Феминизм и философия: переосмысливая наследие Симоны де Бовуар

ФИЛОСОФСКО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ **ЖУРНАЛ**

ТОПОС **№3**, 2010

ISSN 1815-0047

Журнал включен в международную базу данных
The Philosopher's Index

Адрес редколлегии:
journal.topos@ehu.lt

Информация о журнале размещена на сайте:
http://topos.ehu.lt

Адрес издателя:
Европейский гуманитарный университет
Tauro st. 12, LT-01114
Vilnius Lithuania

СОДЕРЖАНИЕ

А. Усманова Феминизм и философия после Симоны де Бовуар 7

СОВРЕМЕННЫЕ ПРОЧТЕНИЯ *ВТОРОГО ПОЛА* И РЕЦЕПЦИЯ ИДЕЙ СИМОНЫ ДЕ БОВУАР В МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОМ КОНТЕКСТЕ

Ж. Фрэсс Привилегия Симоны де Бовуар 18

Ю. Бедаш *Второй пол* как опыт переоценки ценностей 34

П. Бра Симона де Бовуар и психоанализ: размышления о семинаре в Париже (2010) 44

У. Іваноў Вяртаньне да Бавуар (аб актуальнасьці Бавуаравай фэміністкай спадчыны) 66

ФЕМИНИЗМ НА ФИЛОСОФСКОЙ СЦЕНЕ: К ВОПРОСУ О «МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ИСТИНАХ» И ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОМ АНДРОЦЕНТРИЗМЕ

М. Хоуксворт Бовуар *vs* Бовуар: философия, феминистская теория и «политика экстинкции» 76

О. Плахотник Феминизм «под любым другим именем»? (Современная украинская философия о поле и гендере) 93

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ ВОЗРАСТА И ПРАКТИКИ ДЕ/СУБЪЕКТИВАЦИИ

Л. Фишер Другой снаружи и Другой внутри: инаковость старения и пожилой человек в работе Бовуар *Старость*............... 107

Т. Щитцова Отношение взрослый – ребёнок и децентрирование субъекта........... 124

ЛАБОРАТОРИЯ ФЕМИНИСТСКОГО МЫШЛЕНИЯ

И. Жеребкина Протестное, слишком протестное, или Рождение советской мажоритарной солидарности из воплощения привязанности 146

О. Шпарага Автономия в границах признания и открытости социального 184

А. Усманова О марксистской теории любви 195

***«ГЕНДЕРНОЕ БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ»* СОВРЕМЕННОГО КИНЕМАТОГРАФА**

Л. Михеева Феномены жертвоприношения и женственности: симптом Тарковского в современном российском кино 228

А. Жукаускайте Политическое Воображаемое и гендер в современном литовском кинематографе 263

А. Ігнатовіч Трансгендэрная суб’ектыўнасць і кінематограф: вопыт пераадолення альбо вопыт мяжы 279

Информация о подписке 299

Информация для авторов 301

CONTENTS

A. Ousmanova Feminism and Philosophy: après Simone de Beauvoir 7

CONTEMPORARY READINGS OF *THE SECOND SEX* AND THE RECEPTION OF SIMONE DE BEAUVOIR'S IDEAS IN THE INTERDISCIPLINARY CONTEXT

G. Fraisse The Privilege of Simone de Beauvoir 18

Y. Biedash The *Second Sex* as the Experience of the Reappraisal of Values 34

P. Bras Simone de Beauvoir and Psychoanalysis: Afterword to the Seminar in Paris (2010) 44

U. Ivanou The Return to Beauvoir (on Topicality of Beauvoir's Feminist Heritage) 66

FEMINISM ON THE PHILOSOPHICAL SCENE: ON «METAPHYSICAL TRUTH» AND INSTITUTIONAL ANDROCENTRISM

M. Hawkesworth Beauvoir *vs* Beauvoir: The Politics of Extinction: Feminist Knowledge Production and Its Erasure 76

O. Plakhotnik Feminism «Under Any Other Name»? (Contemporary Ukrainian Philosophy On Sex and Gender) 93

THE PHENOMENOLOGY OF AGE AND PRACTICES OF DE/SUBJECTIVATION

L. Fisher The Other Without and the Other Within: The Alterity of Aging and the Aged in Beauvoir's *The Coming of Age* 107

T. Shchyttsova The Adult – Child Relation and Decentration of the Subject 124

THE LABORATORY OF FEMINIST THINKING

I. Zherebkina Remonstrative, Too Remonstrative, or the Birth of the Soviet Majoritarian Solidarity out of the Embodiment of Affection 146

O. Shparaga Autonomy in the Limits of Recognition and Openness of the Social 184

A. Ousmanova On Marxist Theory of Love 195

«THE GENDER UNCONSCIOUS» OF CONTEMPORARY CINEMA

L. Mikheeva The Phenomena of Sacrifice and Femininity: Tarkovsky's Symptom in Contemporary Russian Cinema 228

A. Žukauskaitė Political Imaginary and Gender in Contemporary Lithuanian Cinema 263

A. Ihnatovich Transgender Subjectivity and Cinema: the Experience of Transgression or the Experience of Borderline 279

Call for submissions 299

Instruction for authors 301

ФЕМИНИЗМ И ФИЛОСОФИЯ ПОСЛЕ СИМОНЫ ДЕ БОВУАР

Философские, литературные и биографические тексты Симоны де Бовуар хорошо известны на Западе, при этом обсуждаются они в самых разных кругах – от литературоведческих до психоаналитических. Но было бы преждевременно сравнивать *effet Beauvoir* – эффекты и последствия распространения её идей в западной академии и у нас: судя по географии интеллектуальных событий в постсоветском пространстве, за исключением нашей скромной попытки осмыслить теоретическое и политическое значение вклада Симоны де Бовуар в становление современной гендерной теории и феминистской философии, других инициатив в русскоязычной академической среде не предпринималось – ни в связи со 100-летием со дня её рождения в 2008 году, ни в связи с 60-летием выхода в свет *Второго пола* в 2009-м. *Tant pis!*

Ситуация с переводами основных работ Симоны де Бовуар на национальные языки в постсоветском пространстве также остаётся весьма неудовлетворительной, следовательно, и контекст для широкого обсуждения её вклада в феминистскую теорию вряд ли можно считать благоприятным. *Второй пол* начали активно переводить на восточно-европейские языки (русский, украинский, литовский и т. д.) лишь в течение последнего двадцатилетия. Интересно, как выглядел бы *Второй пол* на белорусском языке и насколько велика была бы его потенциальная аудитория… Что же касается переводов других текстов Симоны де Бовуар, то им повезло ещё меньше. Русскоязычной аудитории в этом отношении всё же есть из чего выбирать: на русском языке опубликованы переписка Симоны де Бовуар с Нельсоном Олгреном (под названием *Трансатлантическая любовь*), два или три романа, *Воспоминания благовоспитанной девицы*[1], отдельные статьи (например, эссе о маркизе де Саде). Но всё же встреча со многими другими текстами Бовуар ещё не состоялась – я имею в виду другие романы, другие философские работы (*Старость*, например) и, в том числе – длившуюся много лет переписку с Сартром, интеллектуальную энергию и эмоциональную интенсивность которой трудно переоценить.

Но дело не только и не столько в переводах: существует проблема как нехватки серьёзных (русскоязычных, но не только) исследований в области осмысления её интеллектуального вклада в развитие современной философии и гендерных исследований, так и в целом – понимания смысла и значения основных идей *Второго*

[1] Русскоязычные читатели, возможно, могли узнать об этом тексте Симоны де Бовуар через косвенные источники, которые, однако, являются замечательным примером на тему того, как далеко может простираться значение и в каких контекстах оказывается интересным и познавательным наследие французской исследовательницы (напр., см.: Каста-Розас Ф. *История флирта. Балансирование между невинностью и пороком*. М.: Текст, 2010).

пола.[2] Эти идеи не вписаны в локальный контекст и остаются в каком-то отношении – бездомными. И эта ситуация вовсе не является случайным примером забвения или незнания; она, скорее, симптоматична, о чём и пойдёт речь ниже.

Начнём с того, что на ситуации с переводами (после 1989 г.) могло сказаться то, что в глазах читающей публики Симона де Бовуар была прежде всего писательницей и лишь затем (и то не всегда) – философом. При этом отношение к её литературным текстам – весьма неоднозначное: нередко встречаются рассуждения о том, что её беллетристика – несколько тяжеловесная в стилистическом отношении, старомодная и т. д. Но каждый, кто читал *Второй пол*, может, вероятно, со мной согласиться – притягательность и убедительность этого текста во многом обусловлена его литературной изысканностью. Проблема письма (как призвания, как дара, как неотъемлемого модуса профессиональной деятельности интеллектуалов) всегда была одной из центральных проблем в её творчестве. То, что со стороны может показаться состязанием двух графоманов (я имею в виду не только объём всего написанного и опубликованного Сартром и Бовуар, но и бросающуюся в глаза нарциссическую многословность их дневников и переписки – такое впечатление, что и в возрасте 25–30 лет каждый из них отдавал себе отчёт в том, что даже самые интимные письма впоследствии могут стать достоянием общественности – так и произошло), в другой системе координат может быть прочитано как непрекращающийся поиск своего *Я* в письме, забота о максимальной точности мысли, которая нуждается в адекватной форме. Читая, например, переписку Сартра с «Бобром» (*Castor* – такое прозвище закрепилось за Симоной в их близком кругу), понимаешь, до какой степени Симона де Бовуар неотделима от письма. Их переписка – одновременно и публичная и интимная, в ней есть место чувствам, но ещё больше – страсти к философской рефлексии и необходимости признания автономии Другого: что означают, например, их обращения друг к другу – наподобие *«Mon cher petit vous autre»* (в письмах Сартра к Бовуар) или *«Tout cher petit être»* (в письмах Бовуар к Сартру)? Несмотря на то что личные драмы, разочарования и переживания в их жизни вовсе не были постановочными или «неподлинными», но текст, письмо словно обязывают разыгрывать всё это как бы за вторым разом, парадоксальным образом позволяя сохранить верность себе, дистанцируясь не только от сиюминутных обстоятельств (зачастую весьма драматических), сомнений и фрустраций, но также отстраняясь от самого или самой себя, а равно и событийной сцены – с тем, чтобы не дать себе шанса быть поглощённым страстью и сохранить способность к философской рефлексии любой ценой (такое впечатление возникает, например,

[2] В этой связи хотелось бы вспомнить о той замечательной интеллектуальной работе, которую проделала философ и политолог Светлана Айвазова в процессе подготовки российского издания *Второго пола* и дальнейшей популяризации идей Симоны де Бовуар.

при прочтении сартровских *Дневников странной войны*). Иначе говоря, можем ли мы рассматривать Симону де Бовуар и её *life project* (у меня нет никаких сомнений в том, что она (равно как и Сартр и, быть может, любой философ) сделала свою собственную жизнь произведением искусства) как образец для подражания или хотя бы как повод для размышлений о наших собственных жизнях, о пределах нашей свободы и нашем отношении к своему письму?

Между тем феномен Симоны де Бовуар во многом обусловлен именно её выбором в пользу профессиональных занятий философией, хотя до конца жизни она продолжала размышлять: что же её больше притягивает – философия или литература. Она принадлежала к тому самому первому поколению европейских интеллектуалок, к которому относились и Ханна Арендт, и Симона Вайль, и Маргарет Мид, и Мэри Маккарти и др., кто получил право на образование наравне с мужчинами. Она стала девятой по счёту француженкой, успешно выдержавшей престижный профессиональный экзамен, дававший право на преподавание (*agrégation*), и самой молодой (независимо от пола) из всех *agrégée* в области философии. Но на протяжении всей жизни ей пришлось доказывать, что это не было бескорыстным даром судьбы и что своё (неженское?) «предназначение» она выполнила целиком.

По иронии судьбы, во время визита в СССР в 1965-м было несколько случаев, когда в прессе о ней говорили всего лишь как о (безымянной) спутнице Сартра, а в некоторых, особо курьёзных, случаях и вообще низводили её роль до сартровской тени: такова, во всяком случае, история со знаменитой фотографией, сделанной известным литовским фотографом Антанасом Суткусом во время посещения Сартром и де Бовуар Ниды. Одинокий «философ в песках», не склоняющий головы перед встречным ветром и спешащий навстречу (жизненным) волнам и дюнным пескам, – это Сартр, а Бовуар, которая идёт рядом с ним (и на негативах они оба были включены в рамку кадра), осталась на этой фотографии в виде косой тени справа от Сартра (долгое время эта тень интерпретировалась как зловещий призрак неотступно следующего за французским интеллектуалом агента КГБ).[3]

Как бы то ни было, Симона де Бовуар в творческом союзе с Сартром в глазах дальней публики всегда была второй, чему способствовала и сама Бовуар, говоря о себе: «вторая только после Сартра», – что в глазах многих феминистских теоретиков выглядело как интеллектуальный изъян и признание ею собственной несамодостаточности.[4] Каноническим зачином к рассуждениям

---

[3] Свои воспоминания о визите в СССР Симона де Бовуар опубликовала в: Beauvoir S. de. *Tout compte fait.* Paris: Folio, 1972. История с фотографией Суткуса, равно как и в целом отклики на визит Сартра и Бовуар в Литву (в рамках визита в СССР), явились предметом отдельного рассмотрения в докладе литовской исследовательницы Сольвейги Даугирдайте, представленном ею на нашей конференции в июне 2009 г.

[4] Moi T. *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman.* Blackwell, 1994. P. 23.

о *Втором поле* является непременное упоминание того, что идею книги ей подсказал Сартр и что именно он «настаивал» на её публикации, а также, что она его «не подвела» и обещание выполнила. Поэтому нет ничего удивительного в том, что даже во Франции, например в словаре *Le petit Larousse*, изданном в 1974, Симона де Бовуар упоминается как *«femme de lettres»* и затем, через запятую, как... ученица Сартра. Эта «вторичность», или «второстепенность» Симоны де Бовуар на самом деле имела под собой вполне конкретные основания – поскольку на том, самом решающем в её жизни, экзамене, дававшем право на профессиональное «самоосуществление», её номинировали на второе после Сартра место (при этом председатель комиссии отметил, что Сартр отличается блестящими интеллектуальными способностями, а Симона де Бовуар – «прирождённый философ»)[5]. И именно этот биографический факт, наряду с осознанием собственной неординарности и исключительного места в интеллектуальной истории, подразумевается самой лингвистической конструкцией фразы: «Вторая *только* после Сартра». К слову, обсуждению этой «привилегированности», равно как и интерпретации самого понятия «привилегия», посвящена открывающая этот тематический выпуск нашего журнала статья Женевьев Фрэсс.

Некоторые идеи, попадая в положение *travelling concepts*, оказываются несвоевременными (и в этом смысле неактуальными) – в силу того, что они значительно опережают своё время, другие – навсегда устаревшими (в зависимости от социального и политического контекста их рецепции). Что мы можем сегодня сказать о Симоне де Бовуар в этой исторической перспективе? Авторы статей, публикуемых в этом номере, не пытались произвести скрупулёзную каталогизацию её идей, но вопрос о том, в какой степени феминистская мысль (начиная отсчёт, как минимум, со *Второго пола*) оказалась в состоянии произвести значимые теоретические концепты, являлся центральным вопросом при подготовке номера.

Второй пол можно, пожалуй, считать главным феминистским текстом XX века[6], и несмотря на то что для самой Симоны де Бовуар её отношение к феминизму как к политическому проекту эмансипации женщин всегда оставалось проблематичным (учитывая её собственные философские и политические предпочтения в пользу экзистенциализма и социализма[7]), всё же по сей день эта работа

---

5 Более подробно см.: Айвазова С. Симона де Бовуар: этика подлинного существования // Бовуар С. де. *Второй пол.* М.: Прогресс, 1997. С. 14.

6 Некоторые исследователи указывают на то, что по своему значению *Второй пол* сопоставим с *Женской мистикой* Бетти Фридан, и тем самым оба текста составляют концептуальное ядро второй волны феминизма, которая, к сожалению, прошла мимо нас.

7 При этом вместо коллективного «мы», значимого как в марксистской теории, так и в феминистском движении, Симону де Бовуар больше интересовала ситуация индивидуального *Я*, способного к самоосуществлению – к последовательной реализации установки на подлинность бытия.

рассматривается многими как наиболее «полное историко-философское исследование о положении женщины» от «сотворения мира и до наших дней»[8]. Я думаю, что когда об этой книге говорят как о *Библии* феминизма, то имеют в виду её неисчерпаемость и возможность постоянного возвращения к ней для переосмысления тех или иных вечных или сиюминутных вопросов.[9] Это революционный текст, который изменил взгляды многих женщин, побудив их к размышлению о том, что, несмотря на биологическое различие между мужчиной и женщиной, не существует никакой «тайны пола» и никакого специфического, определённого природой, женского удела, – и что в основании извечной мифологии женского предназначения лежит конфликт между «изначальной способностью быть субъектом и навязанной ролью объекта чужой власти»[10].

Учитывая, как важно было для представителей второй волны феминизма сформулировать аргументированную теоретическую программу для обоснования необходимости решительной «перемены участи» женщин в современном обществе, осуществлённый Симоной де Бовуар анализ истории философских заблуждений, культурных мифов, идеологических догм и житейских предрассудков в отношении обоих полов (нередко фигурирующих в качестве либо «естественного» закона, либо исторического априори) в самом деле открыл совершенно новую перспективу для критической рефлексии по проблемам пола, сексуальности и равноправия. Открытие такой перспективы стало возможным благодаря ясно очерченной и последовательно отстаиваемой философской позиции. Опираясь на принципиально важный для экзистенциализма тезис о том, что «существование предшествует сущности», Симона де Бовуар доказывает, что неравенство в истории связано не с пресловутой женской сущностью[11], но с особенностями *существования*, то есть с теми экономическими, политическими и социальными условиями, а также культурными предрассудками и стереотипами, в силу которых женщина всегда оказывается на вторых ролях.

---

8 Айвазова, указ. соч., с. 16.

9 Возможно, не в этой жизни, но где-то в далёком будущем можно попытаться представить себе ситуацию, когда на каком-нибудь телевизионном ток-шоу об отношениях между полами в ответ на вопрос о том, разве за желанием выглядеть привлекательно (носить высокие каблуки, делать маникюр и использовать макияж) не стоит «естественное» желание нравиться представителям противоположного пола, вдруг можно будет услышать ответ из зрительского зала: «Женское очарование предполагает, что трансцендентность сходит до уровня имманентности и выражается лишь в едва заметном трепете плоти; следует превратиться в добычу, не осознавая себя таковой» (Бовуар, указ. соч., с. 764).

10 Айвазова, указ. соч., с. 15.

11 Остроумно и предельно точно она формулирует серию провоцирующих вопросов относительно таинственной сущности под названием «женственность»: «Её что, выделяют яичники? Или она застыла где-то на платоновском небосводе? И довольно ли шуршащей юбки, чтобы спустить её на землю?»; см.: Бовуар, указ. соч., с. 25.

Не прочитав эту книгу, невозможно понять, в полемике с какими идеями и теориями сформировался главный и наиболее часто цитируемый тезис феминистской философии «становления» – «Женщиной не рождаются, женщиной становятся». К моему большому сожалению, усвоение этого тезиса «на лету» и без должного осмысления нередко подменяет вдумчивое и неспешное прочтение этой стилистически отточенной и философски кропотливой теоретической работы. Но такова, вероятно, судьба и многих других «мудрых мыслей», вошедших в тот или иной канонический цитатник, как из области философии, так и других областей социального и гуманитарного познания.

Немного о предыстории данной публикации: в июне 2009 Центр гендерных исследований Европейского гуманитарного университета и Институт философии, культуры и искусства (Литва), при содействии Французского культурного центра (Литва[12]) и программы *LitPRO*[13] (ЕГУ), провели международную конференцию, посвящённую осмыслению теоретического наследия Симоны де Бовуар и его роли в формировании современной феминистской философии. Среди участников конференции были известные феминистские исследователи из разных стран, тексты которых представлены в данном тематическом выпуске журнала *Топос*[14], в том числе Женевьев Фрэсс (Франция), Мэри Хоуксворт (США), Линда Фишер (Венгрия) и др.

Несмотря на всю значимость этих юбилейных дат, причины, побудившие нас организовать конференцию, а также сделать тематические номера философских журналов *Топос* и *Athena*[15] (издаваемый в Литве), глубже, сложнее и травматичнее. Нам хотелось воспользоваться этим поводом для того, чтобы обсудить целый ряд других, хотя и тесно связанных с наследием Симоны де Бовуар, вопросов. В первую очередь это касается проблемы инкорпорирования и ус-

12 Хотелось бы, пользуясь случаем, выразить нашу глубокую признательность господину Паскалю Ансу, директору Французского культурного центра в Вильнюсе, за всемерную поддержку и неподдельный интеллектуальный интерес к данному событию.

13 Отдельные слова благодарности хотелось бы адресовать Надежде Гусаковской, руководителю проекта *LitPRO*, поскольку без поддержки *LitPRO* вряд ли мы смогли обеспечить значимый для всех нас принцип полиязычия во время самой конференции (рабочими языками конференции были английский, французский, русский, литовский), равно как и перевод русскоязычных текстов на литовский для публикации в Литве.

14 Следует заметить, что в данном номере представлены далеко не все из обсуждённых докладов, но в то же время некоторые тексты писались другими авторами специально для данного выпуска – и значительно позже.

15 Тематический номер журнала *Athena* (в качестве редактора которого выступила наша литовская коллега Аудроне Жукайскайте) выходит на литовском языке и практически одновременно с данным номером *Топоса*, но содержательно и по составу авторов эти издания отличаются друг от друга.

воения феминистских идей в современной философии, которая всё ещё, к сожалению, во многом остаётся патриархальным доменом власти и знания. Можно, в частности, задаться вопросом о том, почему феминистская философия в лице Симоны де Бовуар, Джудит Батлер, Рози Брайдотти, Элизабет Бадинтер, Кажи Силверман, Сары Кофман, Люс Иригарей, Сандры Хардинг, Элизабет Гросс и других теоретиков систематически (хотя зачастую и неосознанно) отторгается традиционалистским философским сообществом?[16] Судить об этом можно по целому ряду признаков[17] – от индекса цитирования среди теоретиков, принадлежащих к одному профессиональному сообществу, до содержания учебных программ и даже места на полках в книжных магазинах (даже в англоязычных книжных магазинах тексты феминистских теоретиков скорее всего окажутся только на полке с книгами по гендерным исследованиям, но не на полках с работами по философии).

Однако вопросов на самом деле гораздо больше, например: почему феминистский взгляд на специфику познающего субъекта и на проблемы познания как социального феномена остаётся во многом экзотическим и практически неизвестным большинству философов? Почему в публичных и философских дискуссиях о биотехнологиях позиция гендерных исследователей остаётся не просто маргинальной, но зачастую и вовсе не представленной? Почему позиции женщин-интеллектуалок систематически подчиняются одной и той же, схожей по риторике и однообразной по аргументации («те же самые грабли»?), модели критики?

Пожалуй, здесь стоит дать некоторые пояснения – о какой «модели» критики идёт речь. Начну с самого простого и в то же время очень типичного для многих постсоветских университетов случая: сценарии защиты кандидатских и даже докторских диссертаций (и не только по философии – в области естественных наук ситуация, возможно, выглядит ещё более драматично). В случае если соиска-

16 Конференции предшествовала почти хулиганская выходка (это как посмотреть – можно это считать и полевым мини-исследованием) – конкурс-викторина для студентов ЕГУ под названием «Does Philosophy Have Sex»? Примерно за месяц до конференции мы разместили на досках для объявлений в учебном корпусе ЕГУ неподписанные фотографии и живописные изображения наиболее известных женщин-философов с предложением атрибутировать эти портреты; стоит ли удивляться тому, что среди победителей не оказалось студентов департамента философии?

17 Не так давно философская программа Центрально-Европейского университета в Будапеште отмечала своё 10-летие. Посмотрев на программу открытых лекций и других торжественных мероприятий, я не увидела ни одного женского имени среди докладчиков (как потом оказалось, «гендерный дисбаланс» на этой программе составляет 1 к 10, в пользу преподавателей-мужчин) и ни одного доклада, который хоть косвенным образом затрагивал бы проблемы пола и сексуальности, и, таким образом, даже в университете, где настолько сильны традиции и высок престиж гендерных исследований, философскому департаменту удалось сохранить свою теоретическую «невинность».

тель – мужчина, вопрос о его половой принадлежности, наличии или количестве детей, равно как и о сексуальной ориентации, не возникает. Но в случае если диссертацию защищает молодая одинокая женщина, к тому же с нетрадиционной сексуальной ориентацией (выводы об этой ориентации иногда делаются на основе суждений вкуса – соответствуют или не соответствуют моделям традиционной феминности внешний вид, *dress-code* и манера поведения диссертантки), то вся процедура защиты приобретает совершенно иной характер. Отношение к претендентке на получение научной степени со стороны Совета по защите оказывается гораздо более снисходительным, если молодая женщина успела выполнить свой долг перед социумом (выйти замуж и обзавестись потомством), если же нет – тем хуже для неё: защита не только затягивается, но и переходит на уровень фамильярных пожеланий – сначала выйти замуж и родить детей, а потом уже на защиту выходить. (К сожалению, мне приходилось слышать немало подобных историй от коллег из России и других постсоветских стран – и странно, что, кроме самих диссертанток, никто больше не находит эти истории нелепыми и противоречащими всем представлениям о нормах академической коммуникации…)

Возвращаясь к Симоне де Бовуар, стоило бы вспомнить о том, что её работы – как теоретические, так и литературные, как при жизни, так и после смерти, – постоянно оказывались объектом ожесточённых нападок со стороны традиционалистски настроенных критиков. И самое досадное состояло как раз в том, что в большинстве своём эти нападки представляли собой не конструктивную содержательную критику, которая была бы нейтральна по отношению к полу автора, а совсем наоборот. Ироничную и проницательную Симону де Бовуар упрекали в наивности и простодушии(!), в том, что она, как ребёнок, не отдаёт себе отчёт в эффектах сказанного или написанного ею. С особым удовольствием её обвиняли в невежестве и, в конечном счёте, с сарказмом выносили ей приговор как «фальшивому интеллектуалу» (Торил Мои пишет о том, что некоторые критики изобличали Симону де Бовуар как *«epistemological impostor»*).[18] Говоря в общем и целом, «случай» Симоны де Бовуар является и сегодня весьма поучительным: женщинам по-прежнему приходится отстаивать право на занятия интеллектуальной деятельностью, и особенно – в области философии. Это право приходится отстаивать как в ближнем кругу (на уровне семьи – в силу сложившихся неписаных правил, касающихся организации семейной жизни и повседневного домашнего труда), так и в более широком – в контексте институциональной организации университетской жизни и сложившихся в академии традиций.

Много лет назад автору этих строк довелось присутствовать на заседании Совета факультета философии и социальных наук Белгосуниверситета: декан факультета, обозначая основные «вызовы»

[18] Более подробно см.: Moi, op. cit., p. 92.

времени в свойственной для 1990-х парадигме кризисного мышления, в том числе, сказал и о том, что одной из основных проблем факультетской жизни является «феминизация философии». Он, вообще говоря, имел в виду проблему «гендерного дисбаланса» в профессорско-преподавательском составе факультета, но отдавал ли он себе отчёт в том, что на самом деле стоит за этой тенденцией? Какие социоэкономические реалии и структурные изменения в академической сфере определяют этот «медицинский факт»? Насколько эта тенденция отражает весь спектр проблем в системе высшего образования? Идёт ли речь о специфической ситуации постсоветских университетов, или необходимо ставить вопрос шире – например, о статусе гуманитарных наук, и философии в частности, в современном университетском образовании вообще? Что делают выпускники обоего пола с философскими дипломами на рынке труда? Каково положение и перспективы выживания философии в ориентированном на высокотехнологичное производство «обществе знания»? Кто выполняет низкооплачиваемый и непрестижный труд на ниве высшего образования в постсоветских университетах? Имеет ли отношение эта ситуация к феномену «феминизации бедности»? Как связаны гендерная сегрегация в учебных заведениях – где преподаватели гуманитарных дисциплин сплошь и рядом женщины, но при этом их по-прежнему крайне мало среди руководителей – и проблема производства знания?

Давайте задумаемся, почему так мало *признанных* в постсоветском академическом сообществе женщин-философов в соотношении с общей численностью профессиональных философов (и выпускников философских отделений)? Впрочем, учитывая то, насколько велико количество преподавателей гуманитарных дисциплин в постсоветских странах и насколько в целом (не статистически, но содержательно) незначителен *кпд* их научной деятельности (особенно в глобальном контексте), «невидимость» женщин-авторов в этой ситуации выглядит, в самом деле, как эпифеномен более сложной проблемы. А может быть, декан имел в виду нечто совершенно определённое? Что философия – не женское дело...

Таким образом, в рамках интересующей нас здесь проблемы – об отношениях между феминистской теорией и философией – можно было бы обозначить два основных ракурса обсуждения этой темы.

Во-первых, имеется в виду маргинальный (если не сказать *queer*) статус феминистской теории в рамках философского образования. Да, несомненно, в рамках спецкурсов гендерная проблематика присутствует и на философских факультетах[19], но если мы посмотрим на содержание учебных планов по истории философии[20] или

[19] На эту тему более подробно см.: Жеребкин С. Гендерная проблематика в философии // И. Жеребкина (ред.) *Введение в гендерные исследования*. Ч. I. СПб.: «Алетейя», 2001. С. 390–426.

[20] Для того чтобы написать *другую* историю философии, следовало бы, вероятно, начать с реконструкции генеалогии феминистской

отдельным областям философского знания, то мы, фактически, не увидим в нём ни женских имён (за исключением, пожалуй, Ханны Арендт), ни соответствующим образом сформулированных тем – и второе гораздо более важно.

В некотором роде, это закономерное положение дел, поскольку здесь обнаруживается «конфликт интересов» (касающийся соотношения априорного и апостериорного знания, универсального и партикулярного и т. д.), о котором более подробно идёт речь в публикуемой в этом номере статье Мэри Хоуксворт. Американская исследовательница обращает наше внимание на те специфические особенности, которые конституируют разрыв между феминистской теорией и философией как институционализированной формой знания. Обращаясь к идеям Симоны де Бовуар, Мэри Хоуксворт отмечает, что Бовуар смещает традиционную аналитическую рамку, оставляя в стороне дискурс о женской «природе» и переходя к исследованию социальных значений, культурного контекста, а также политических интересов, которым подчинены те или иные теории женственности. При этом, пишет Мэри Хоусkворт, «разрабатывая новую стратегию в феминистской теории, Бовуар сопротивляется философской тенденции к тотальному обобщению», настаивая на том, что «ничего, что касается тела, не дано априори».

В дополнение к вопросу об укоренённости дискурса о «женской природе» в философском образовании: как правило, в учебных программах по философии в постсоветских вузах место для «женской» проблематики (или шире – для обсуждения проблем пола, сексуальности и телесности) зарезервировано в рубрике «Метафизика пола». Очевидно, что сама формулировка предполагает «облагораживание» темы пола, придание «ему» статуса объекта, достойного философской рефлексии, и не менее очевидно, что в качестве ключевых авторов будут предложены, например, русские религиозные философы конца XIX – начала XX вв., но не работы феминистских теоретиков (к счастью для них). Для гендерного теоретика подобная тематизация немедленно считывается как идеологически очень консервативная, поскольку такая постановка проблемы блокирует саму возможность обсуждения темы сексуальности (и власти). Как отмечает в своей статье украинская исследовательница Ольга Плахотник (см. также в этом номере журнала), в рамках этой темы мы сталкиваемся с непреодолённостью «бинарной альтернативы мужского/духовного и женского/душевного» и стратегией «символизирования пола, логической основой которой выступают “метафизика сущности и принципы универсализма”». Иначе говоря, под маской метафизики прячется биологи-

---

философии, по крайней мере, с женщин – авторов эпохи Ренессанса (правда, благодаря кинематографу многие рядовые зрители теперь уже догадываются, что можно начать этот отсчёт и с Гипатии Александрийской (я имею в виду фильм «Агора» (2009) Алехандро Аменабара)… впрочем, и у библейской Евы была своя собственная версия «философии жизни»☺).

ческий детерминизм (что, в общем-то, и не случайно – поскольку и в том, и в другом случае мы имеем дело с эссенциалистской трактовкой идентичности субъекта).

Во-вторых, проблематичным является и место философии в рамках гендерных исследований, несмотря на то что феминистские практика и политика получили своё теоретическое осмысление именно в работах женщин-философов (начиная с Симоны де Бовуар и переходя к Брайдотти, Гросс, Батлер и другим, включая постсоветских теоретиков – таких как Ирина Жеребкина). Связано это в первую очередь с тем, что исследования *«real world issues»*, столь значимые для гендерной теории, располагаются за пределами философского дискурса – в области эмпирически ориентированных социологических, антропологических и исторических исследований взаимосвязи между полом, расой и классом. Хотя, на мой взгляд, без систематического анализа концептуальных/идеологических оснований любого патриархатного дискурса или сексистской практики гендерные исследования не смогли бы продвинуться дальше обобщений среднего уровня. Более того, на мой взгляд, философия даже в сегодняшнем прагматичном мире по-прежнему несёт ответственность за производство концептов, позволяющих «увидеть» (распознать) и затем объяснить социальные проблемы, и эти концепты затем оказываются востребованы в других дисциплинах (даже если стороннему наблюдателю кажется, что философия как умозрительная деятельность сегодня совершенно бесполезна). Так вот, именно в производстве нового знания заслуги феминистской философии, как мне кажется, особенно заметны.

Заявляя тему конференции, мы рассчитывали на то, что в её рамках нам удастся рассмотреть или хотя бы затронуть в первом приближении такие проблемы как: *«Becoming Woman»:* вклад феминистских исследователей в современную философию; личное и политическое в философии экзистенциализма; современные прочтения, переводы и рецепция идей Симоны де Бовуар в Восточной Европе; метафизика и повседневность – о трансцендентном и преходящем в философской мысли; автобиографическое *Я* в интеллектуальной истории феминизма; феминизм и политическая философия сегодня; феминистская эпистемология; гендерные предпочтения в жанрах философского письма: философия и/или литература; от Туллии Д'Арагоны и Луиз Лабе до Люс Иригарей и Юлии Кристевой – философские интерпретации феномена любви; философия детства: опыт взросления и формирования гендерной и интеллектуальной идентичности в философских исследованиях; сексуальное различие и телесный опыт как объекты философского анализа; философские институции – феминизм как вызов?

Стоит ли говорить, что нам удалось осуществить далеко не всё из задуманного; с другой стороны, лиха беда – начало.

Альмира Усманова

ПРИВИЛЕГИЯ СИМОНЫ ДЕ БОВУАР

Женевьев Фрэсс[1]

Посвящается Франсуазе Паскье

Хранить память – это настоящее искусство помнить. Ей было бы сто лет в 2008 году, и юбилейная дата навевает воспоминания. Несколько воспоминаний из этого текста предназначены для того, чтобы сохранить её в памяти. На фабрике памяти можно делать историю.

Я могу предложить путешествие в историю женского мышления и в историю того, «как мыслились» женщины. На протяжении многих лет я возвращаюсь к текстам Симоны де Бовуар и нахожу в них уже проторенные тропы, которые можно использовать, чтобы идти быстрее и дальше. Почему нужно мыслить женщин? Как мыслить пол? Почему эта задача выпала на долю молодой эмансипированной женщины XX века? Каким образом эта женщина, Симона де Бовуар, подходила к решению проблем, справлялась с трудностями? Чтение и перепрочтение её работ превращает наше путешествие в землемерные работы. Я попытаюсь продолжить освоение новых полей знания.

Нет никакого сомнения, что мы изначально размещены некоторым образом в длительной истории женщин, которые мыслили, и в краткой истории женщин, которые коллективно завоёвывали знание и все радости, связанные с его получением. Первая «привилегия» Симоны де Бовуар заключается в том, что она полноценно представляет себя в истории. Это утверждение о принадлежности истории важнее, чем любой вид ангажированности. Уверенность, что для неё есть место в истории, позволила Бовуар преодолеть отрицание её значимости и выйти за пределы этого отрицания. Симона де Бовуар выходит на сцену истории как настоящая актриса. У неё нет ни сомнения, ни страха.

Слово «привилегия» ей знакомо, особенное значение для неё оно приобретает в 1950-е гг. Она называет так три небольших эссе, опубликованных в 1955[2], использует этот термин во введении ко *Второму полу*, он также входит в экзистенциалистский словарь. Это слово употребляется ею и в единственном, и во множественном числе, оно отражает исключительность ситуации и границу персонального места.

[1] Женевьев Фрэсс – доктор философии, старший научный сотрудник и директор исследований в CNRS (Национальный центр научных исследований, Париж, Франция).

[2] Beauvoir S. de. *Privilèges*. Paris: Gallimard, 1955.

Привилегия, на латыни, выражает законность (*lex*) и частное, особое (*privum*), то есть формулировку какого-либо закона для некоторых определённых людей. Частный, особенный закон; а точнее, противоположность общего и универсального закона. Привилегия – это «старорежимное»[3] слово. Когда это слово начало использоваться в экзистенциализме, у него появилось больше и частных, и общих значений. Привилегия – это гарантия, защита от всего, что имеет внешний и, конечно, негативный характер. Привилегия также является силой. Сартр говорил ей:

> «Вы были моим привилегированным читателем; когда вы мне говорили: "Я согласна, да, это так", – так и было; я публиковал книгу и плевал на критиков»[4].

Раньше «привилегией» называлась санкция на печать, право напечатать. Привилегия удостоверяет написанное, позволяет ему доверять.

Слово «привилегия» также употребляется во множественном числе: есть собственные привилегии Бовуар, привилегии учёной эмансипированной женщины, и чужие привилегии – привилегии представителей определенного класса, например де Сада или Мерло-Понти; хоть эти привилегии не равнозначны, они указывают на измерение исторической ответственности. Привилегия, будь она старая или новая, позволяет осуществлять свободу, но в мире, который остаётся иерархизированным. Вот слова Сартра, взятые из *Ситуаций I*:

> «Всем философам, которые строят из себя защитников свободы, можно предварительно задать один вопрос: в какой привилегированной ситуации вы испытали свою свободу?»[5]

Привилегия – это не только преимущество, которым можно пользоваться, но и наслаждение, которое затрагивает область бóльшую, чем оно само. Возможно, использование привилегии могло бы не быть противоположностью общественного блага, общего блага. Локк использовал это слово, иногда переводимое на французский как «прерогатива», именно в таком смысле. Привилегия может быть использована сознательно, и не только для собственного преимущества. Симона де Бовуар учитывает все эти нюансы и осмысляет и позитивные и негативные стороны привилегии.

Я также читала, что она рассматривала себя в качестве «военного корреспондента», проигрывая ситуации как с одной, так и с другой стороны барьера между полами, будучи на боевых позициях, которые занимают и мужчины, и женщины. Корреспондент, мастер эпистолярного жанра, берёт на себя риск, описывает и осмысляет

---

[3] Имеется в виду *l'Ancien Régime*.

[4] Sartre J.-P. *La cérémonie des adieux, suivi de Entretiens avec Jean-Paul Sartre août-septembre 1974*. Paris: Gallimard, 1981. P. 218.

[5] Sartre J.-P. (1947) *Situations 1*. Paris: Idées, Gallimard, 1975. P. 382.

это. Его личность нивелируется перед лицом истории, о которой он свидетельствует. Он одновременно и в тени, и на свету. Не правда ли, быть в центре философской, политической истории и рассказывать о ней – это как раз качество Симоны де Бовуар? Что представляют собой её мемуары, если не это? Она далека от интеллектуальных и политических салонов, где женщины долгое время были священнослужителями, салонов XVIII века (конца Старого режима) и конца XIX века (молодой III Республики). Там, где происходило смещение влияния официальной власти, женщины могли оказывать своё политическое «воздействие», влияли на литературу, однако это была относительная и всегда опосредованная власть, хоть и неопровержимая, но в то же время вторичная. Каким бы ни было это влияние, оно всегда оставалось в тени того, кто правил. Я могу только поприветствовать рискованный путь женщины, которая мыслит. Если ты снабжён привилегиями, можно смело мчаться на фронт.

Я думаю, что теперь и мы можем идти вперёд. Во время тех коротких встреч, которые у меня случались с ней, она просила, чтобы в её творчестве видели свободу другого. Могу ли я признать, что передаётся традиция, что есть родственность? Нужно ли напоминать о связи, необходимой для будущих поколений феминисток? Является ли нашей целью следовать исторической линии, перестроенной, построенной исходя из противостояния «положению» женщин? Нет, присвоение является чем-то иным, нежели желанием родственности, продолжения, происхождения или восхождения, согласно её взгляду на жизнь. Если выбрать историю и память как места активности, места, где производятся новые мысли, это способствует тому, что передача опыта происходит лучше, чем при соглашательском и пассивном его восприятии. Кажется, что участие в этом «военном походе» не похоже на принятие дара, наследства. Это жест навыворот, от настоящего к прошлому; это действие, которое делает время видимым.

Нет института, который служил бы для передачи истории женщин; даже в настоящее время, когда, казалось бы, всё изменилось, когда накопление исторического знания позволяет увидеть женщин, занимающихся творчеством. Мы пишем эту историю наизнанку, отважные женщины-историки пишут её от настоящего к прошлому. Женщины-историки и мужчины-историки проводят работу по реконструкции, но она пока не завершена. Когда в 1970-х мы начинали с того, что пытались выявить исторические факты, которые говорили бы нам о борьбе женщин, их политических действиях, о знаковых героинях, искали пропавшие тексты, это делалось без всякой помощи солидных собраний исторических книг, официальных версий, без разнообразия различных точек зрения, выработанных не одним поколением. Между историей рабочего движения, которая уже осела в умах, и историей ментальностей, которая была завоевана долгой, ничем не примечательной историей, история феминизма казалась чем-то почти неуместным. На ней

ставили клеймо активизма. Чтобы рассмотреть вопрос хотя бы об исторических героинях, исторических фигурах, выдающихся личностях, наши исследования должны ещё пройти через открытия и переоткрытия в истории героинь-творцов. Конечно, мы не будем ограничиваться добавлением недостающей статьи в энциклопедии или включением в учебники по истории забытого персонажа, который может вызвать любопытство современного читателя. Мы начнём с того, что заглянем за кулисы истории признанных людей, находя едва заметные следы, которые оставили их спутницы и сообщницы, также будучи творцами. Если Камилла Клодель завоевала автономию, если Ли Миллер стоит на стороне Ман Рэя, то что говорить о Герде Таро, затерявшейся за Робертом Капа, Унике Цюрн – за Хансом Беллмером, Софи Тойбер – за Хансом Арпом и множестве других. Мы освещаем фигуры, оставшиеся в тени великих мужчин, по-новому смотрим на пары художников, таких как Фрида Кало и Диего Ривера, которые даже сегодня не полностью освещены. Эта работа сейчас ведётся, и она набирает обороты…

Введение в оборот исторических фигур совершается также с помощью нарушения границ, от большой истории отделяется небольшой период, производятся незаметные сдвиги. Это повторяется от одной личности к другой, но Симона де Бовуар – совершенно исключительный случай, она всегда присутствовала на фотографиях; её никогда не забывали, даже когда она была в тени знаменитого мужчины. Этот примечательный факт заслуживает того, чтобы подчеркнуть его значимость. Она появляется наравне с Сартром, и это видно не только на фото, она не следует классической схеме отношений музы и гения, вдохновительницы и творца, которая всё ещё имеет смысл в XX веке. Роли, издавна распределённые между женской сущностью как источником и мужской – как производящей. И переход этой границы был преимущественно недопустим, в частности, на заре эры демократии.[6] Симона де Бовуар избавляется от гнёта незыблемой формулы этой традиции: «Гением не рождаются, им становятся», – пишет она в 1949.[7] Она не видела в этом проблему, она не рассматривала это как то, что её обусловливает. Она ломает, или, скорее, меняет мифическую схему разделения на музу и гения. Она провоцирует сомнение в том, какова сила взаимного влияния и важность каждого. Кто на кого влияет? Кто кого вдохновляет? Об этом спорят даже сегодня. В том, что этот вопрос остаётся на повестке дня, я вижу доказательство того, что Симона де Бовуар, несомненно, останется в истории. И если некоторые высказывают сомнение в этом, то потому, что всё ещё продолжается сопротивление творческой активности женщин со стороны традиции.

Бовуар принадлежала всемирной истории ещё до выхода на сцену. Но только благодаря тому, что она получила в наследство и

---

6 Fraisse G. *«Le génie et la muse». La Controverse des sexes.* Paris: PUF, 2001; Fraisse G. (1989) *Muse de la raison*. Paris: Folio-Gallimard, 1995.

7 Beauvoir S. de. *Le Deuxième sexe.* T. 1. Paris: Gallimard, 1949. P. 222.

что оставила после себя. Нет нужды возвращать в исторический нарратив упоминание о её существовании, потому что её личность не исчезла в тени великого мужчины, Жан-Поля Сартра. И тем не менее, она является нам в дискурсе косвенно, можно сказать, в профиль. Мы увидим далее, что понятие привилегии, которое она употребляет для обозначения своей особенности, одновременно является и утверждением, и вызовом. Она нуждалась не только в том, чтобы верить в себя, но и в смелости. Я, конечно, восхищаюсь этим. И поэтому если история женщин всё ещё не приобрела форму наследия, если она не передаётся посредством участия в ней, нужно овладеть ею и сделать свой выбор в пользу связанности, общепризнанной её передачи.

Нам достаточно следовать по одному из путей Симоны де Бовуар, который заключается в использовании «привилегии мышления». Мы можем усомниться в том, правомерно ли употреблять термин «привилегия» в качестве цели, которую нужно достичь, ведь это скорее средство, инструмент в ситуации, где происходит осуществление свободы. Следует также знать, как его можно использовать. Привилегия вовсе не является данностью, как во времена Старого режима, неким неоспоримым преимуществом; в наших демократиях она является результатом завоеваний, принадлежащим любому существу. Привилегия может стать привилегией всех, после того как она была привилегией касты. Привилегия всегда предположительно является привилегией каждого; например, в конце *Экзистенциализма и мудрости наций* (*L'existentialisme et la Sagesse des nations*) де Бовуар пишет:

> «Моральность не является ничьей привилегией, и любой может её достичь»[8].

Акцент сделан на истории, возможной в будущем. Особенно прозрачен политический смысл: в привилегии нет никакого смысла, если она не является для всех чем-то хорошим. Симона де Бовуар завоёвывает привилегию только во имя общего блага. Второй смысл слова «привилегия» заключается в том, что частный закон не сохраняется для маленькой группы, а направлен на то, чтобы поддержать общий проект. Не следует забывать о том, что *Второй пол* заканчивается словом «братство». Это не раз отмечалось, но в этом никогда не искали философский смысл, и мы поговорим об этом позже. Это слово отсылает нас к республиканской коллективности – слово, означающее тотальность свободных и равных существ при демократическом устройстве. И тем не менее, в это слово вписана область осуществления власти братьями, которая, когда мы произносим его, ценится постольку, поскольку она мужская. Симона де Бовуар сознательно не замечала его, потому что отказывалась от участия в «войне полов», воображаемой или

---

8 Beauvoir S. de. (1948) *L'Existentialisme et la sagesse des nations*. Paris: Nagel, 1986. P. 44.

реальной. Война, конфликт, противостояние – мы увидим, что она ошиблась, не приписывая подобные отношения полам.

В одном своём давнем тексте я не скрывала, что забросила чтение *Второго пола*, интересуясь поступками и размышлениями, о которых речь шла во введении, и точной методологической совокупностью больше, чем последовательным антропологическим рассмотрением «положения» (condition) женщин. Я далее скажу о том, как неправильно я понимала слово «положение», такое привычное после 1950-х гг., ведь оно так часто встречается в экзистенциалистских текстах, включая те, что вышли из-под пера Симоны де Бовуар. Я скажу также о своей растерянности перед её трактовкой истории женщин и перед тем, как она понимала место женщин в истории. Это случилось потому, что я прочитала заключение, не прочитав полностью текст. Заключение было прочитано мной, когда мои подруги назначили меня ответственной за вступительную лекцию на семинаре, посвящённом пятидесятилетию книги, в 1999. Не леность стала причиной того, что я забросила чтение, ведь все знают, что множество женщин находили свои мысли и свои действия в этой книге в оформленном виде, множество женщин благодаря ей нашли силы жить. Лень студентки философского факультета не была этому причиной, потому что она с жадностью изучала мысль женщин, оставивших след в истории философии. Несомненно, в те времена, когда мне было 20 лет, и после 1968-го, в период расцвета феминизма, доказательства были бесполезны, я была погружена в атмосферу радостного активизма, которая способствовала ясному пониманию. У меня не было нужды разоблачать жёсткую модель традиционной женственности, потому что моя мать, Симона Фрэсс, была интеллектуалом того же университетского круга, что и Симона де Бовуар, хотя и приходилась матерью четырём детям.[9] То, что у женщины была интеллектуальная профессия, вдвойне изменяет перспективу: отныне противоречивым являлся образ «женщины у домашнего очага», в то время как стала возможной идентичность женщины-интеллектуала. Это поколение французских женщин-интеллектуалов открыло путь для эмансипации.

Тезис о противоположности между рождением женщиной и становлением ею, вывернутая наизнанку противоположность природы и культуры, биологии и социума, казался мне само собой разумеющимся. Экзистенциализм создал теорию приоритета существования над сущностью, «становление женщиной» явилось преодолением «рождения женщиной». Я была убеждена в этом заранее. Я не видела в движении истории мужчин того, что могло быть действительной причиной для утверждения незыблемости женской

[9] Симона Фресс (1913–2004) являлась профессором литературы в Сорбонне. Её научная работа, со времени агрегации в 22 года и до публикации трудов по истории литературы, была примером интеллектуального открытия, сделанного женщиной в XX веке. Работы посвящены Шарлю Пеги, Симоне Вейль, Эрнсту Ренану; см.: Fraisse S. *Le mythe d’Antigone*. Paris: Armand Colin, 1974.

природы, я не понимала, почему женщины ускользали от правила историчности. Наоборот, были все причины для того, чтобы согласиться с тем, что становление женщиной является двигателем человеческих отношений. Такое заключение я сделала из известной фразы, остроумного утверждения, которое означало, что мы, женщины, были существами историческими. Это заключение остаётся, на мой взгляд, более сильным, чем сегодняшняя квир-теория, которая только балансирует между полом и гендером, биологическим и социальным, даже если для этого пол размывается в пользу гендера и из социального пола фабрикуется причина биологического пола (а не наоборот). Материалистическое видение пола стимулирует активизм, но в нём, к сожалению, не хватает историчности, последовательного разворачивания практики и опыта, которые отличались бы от специфичности развития отдельного индивида, его собственных поисков самоопределения. В действительности, для современных феминистских теорий принадлежность женщин истории остаётся фактом, который нуждается в доказательстве. Но споры об идентичности скорее укрепляют мнение о существовании женской сущности, чем ставят проблему в исторической перспективе, и они являются делом частного определения, а не коллективного производства. Симона де Бовуар ввела становление женщины в качестве нового исторического принципа, она пообещала, что впоследствии отношения между полами изменятся. Читая её, я понимаю, что история была обещанием.

Симона де Бовуар умела писать так, что становилась понятной имплицитная связь между индивидуальным и коллективным. История вытесняла противоположность между биологическим и социальным. Она действительно выбрала эвристическую модель, отличную от пары природа/культура, иную объяснительную формулу для «того-же» и «другого», для пары тождественность/инаковость. Женщина всегда Другой, и Симона де Бовуар стремится производить анализ из этой перспективы. Поэтому на немецкий язык её книга была переведена под названием *Das Andere Geschlecht* (*Другой пол*), другой, но не второй. Я считаю, что это решение менее интересно, менее интригующе, чем теоретическая предпосылка оригинального называния с идеей «двух» и «вторичности». Конечно, рассмотрение «другой» позволяет такие диалектические повороты, которые невозможно помыслить в случае «второй». Иерархия одного и двух больше указывает на пространственность, чем на инаковость; но инаковость всегда можно подвергнуть переосмыслению, а отношения пересмотреть. Таким образом, нужно понять, что «то-же» не есть тождественное, и «иное» не есть отличное; «то-же» означает однородность, а другое отсылает к инаковости. Симона де Бовуар также анализировала «отношения» между двумя, «мужчиной-тем-же» и «женщиной-другим»; рассматривала, возможна ли связь между одним и другим полом; и я добавляю, что именно эта связь создаёт историю. В качестве названия она выбрала термин «два», настаивая на иерархии, относи-

тельности, вторичности; или, скорее, это название выбрал Бост[10], когда она колебалась между «другой» и «второй». Теоретическая модель оппозиции «того-же» и «другого», тем не менее, остаётся в центре её внимания. Впрочем, не исключено, что, смешивая эти образы – второй и другой, два и друговость, – она сгущает диалектику движения эмансипации, сконструированного с помощью этой книги.

Добавим, что, помимо схем натура/культура и «то-же»/»другое», возможна третья модель, третья бинарная оппозиция, а именно: модель постоянного конструирования отношений между субъектом и объектом. У Симоны де Бовуар есть тенденция отождествлять Другого и объект, который вынужденно является объектом по отношению к Тому-же как субъекту, субъекту Того-же. Итак, конструирование, или деконструкция, современного субъекта, в данном случае женского субъекта, свидетельствует о невозможности упразднить традиционное место объекта, которое занимают женщины: они остаются объектом, и в частности – объектом обмена. Другой и объект – пересекающиеся понятия, несмотря на то что предпринимаются попытки преодоления объективирующей друговости. Тем не менее, мы должны констатировать, что ситуации, в которых женщины используются как объекты обмена, всё ещё имеют место, несмотря на достижения отдельных субъектов. Я могу сказать, что несоответствие, возникающее вследствие того, что женщины становятся субъектом и в то же время продолжают существовать в качестве объекта, необходимо осмыслить[11]; и ни в коем случае не упускать из виду историчность.

Но почему так много тех, кто следует объяснительной схеме, противопоставляющей природу и культуру, допускает возможность критиковать природу, влиять на культуру, деконструировать биологический пол, выявлять социальный гендер? Почему так мало будоражащих идей, как будто бы больше нечего сказать, когда есть определённое понимание конфликта между врождённым и приобретённым, данностью предписанного и сконструированностью относительного? Несомненно, так происходит потому, что соотношение природы и культуры изначально насыщено критическими значениями. И, надо признаться, сегодня эта схема исчерпала себя. Мы изучили её вдоль и поперёк; это отношение использовано во всевозможных вариациях, в целях объяснения, для критики, эмансипации. Сейчас, когда мы сомневаемся в том, где проходит граница между двумя этими, как будто бы отдельными, областями: биологическим и естественным, с одной стороны, социальным и культурным – с другой, – эта схема больше не является эвристичной. Она нам больше не помогает мыслить. Конечно, я не хотела бы сводить тезис *Второго пола* к высказыванию о том, что «женщиной не рождаются, женщиной становятся», и упро-

10 Beauvoir S. de. *La Force des choses*. Paris: Gallimard, 1963. P. 185.

11 Fraisse G. Devenir sujet, permanence de l'objet // *Nouvelles Questions Féministes*. 2005. Vol. 24, №°1.

щать его до такой формулировки, что биологическое (само по себе противоречивое) включено в социальное. Но этой фразой сказано всё, включая указание на возможность дальнейшего исторического развития. Что касается противопоставления природы и культуры, то оно порождает бесконечную объяснительную цепочку; здесь нет никакой тайны.

Действия Симоны де Бовуар можно назвать военным походом против тех стереотипов, которые предписывают женщинам определённое место в обществе. В этом походе она успешно разбивает позиции врага, и этот факт в пользу возможности выбора. Выбор, на мой взгляд, остаётся значимым до сих пор и до сих пор вдохновляет. Какая мысль привела её к решению написать *Второй пол*? Акт письма и обусловленность философскими взглядами создают ситуацию убеждения. Выбор собственного *cogito*, эксплицитное выражение своего «я мыслю», всегда отличается оригинальностью. Я неоднократно, в том числе и со студентами, читала и перечитывала введение во *Второй пол*, где Бовуар говорит о привилегированности женщины, которая мыслит, о привилегиях, которые женщины отныне разделяют с мужчинами, о завоёванных ими знаниях. Давайте рассмотрим это вступление.

Решение мыслить – это простое действие. Мы знаем, что претензия на равенство полов, возникшая в эпоху модерна, встретила в качестве основного препятствия сомнение относительно разумности женщин. Сомнение, что у женщин такой же разум, как и у мужчин, – вот главный аргумент, используемый для того, чтобы отвергнуть требование равенства полов. Иметь такой же разум, как у мужчин, и хотеть пользоваться им означает не только то, что женщины способны пользоваться им и имеют на это право, но и наслаждаются этим. Здесь мы возвращаемся к писательнице Симоне де Бовуар, которая уверена в том, что разум может быть использован всесторонне, хотя прежде всего, чтобы им наслаждаться.

Удача

О том, как, не зная трудностей, Бовуар не знала и счастья.

> «Я вовсе не страдала от своей женственности, я скорее совмещала, с 20-ти лет, преимущества обоих полов… Именно эта ситуация привилегированности способствовала тому, что я написала *Второй пол*. Она позволила мне излагать свои мысли со всей ясностью».[12]

Это классическая история девушек, француженок, вошедших в мир мужчин посредством знания, в частности с помощью образовательного процесса, демократизация которого стала исторической реальностью. В течение XX века благодаря общеобязательной школе (школе, открытой любому) образование перестаёт быть преимуществом в процессе социального становления личности. В XX

12 Beauvoir, *La Force des choses*, op. cit., p. 207.

веке общеобязательность стала с течением времени называться «равенством возможностей»; девочки, вдруг попавшие под условие обязательности, позже оказались в элитарных зазорах системы. Симона де Бовуар является классическим примером продвижения образованных женщин по карьерной лестнице благодаря республиканской системе образования. Система образования позволяла пересекать воображаемые и социальные границы таким образом, что никто не обращал на это внимания; хотя семьи всегда замечали завоёванное таким образом социальное пространство и созданную этим свободу. Успехи в учёбе позволяли девочкам входить в сферы, которые прежде были мужскими, и это освобождало их от семейной опеки, зачастую чрезвычайно консервативной. Таким образом, девушка могла принимать участие в агрегации[13], доступной прежде исключительно мужчинам.

> «Получить агрегацию по философии означало получить особую привилегию, в отличие от других женщин. Меня вдруг стали признавать мужчины».[14]

В романе под названием *Всё учтено* (*Tout compte fait)* она скажет, что удача была «путеводной нитью» в её жизни. В XX веке, который лучше всего охарактеризовать произошедшими всемирно-историческими трагедиями, эмансипация женщин шла своим путём; Симона де Бовуар получила от этого выгоду, равно как и женщины моего поколения. Эмансипация явилась достижением нашего столетия, щедрого на несчастья. Быть двадцатилетней девушкой в 1968 стало для меня большой удачей, я получила шанс избежать ошейника 1960-х (период молчаливого соглашательства); это – удача быть современницей «революционных» прав контрацепции и абортов, шанс поучаствовать в утопических проектах, пока ты молод.

В период между войнами у Симоны де Бовуар происходило так называемое «совмещение» преимуществ юноши и девушки, аккумуляция мужской свободы и женской воли, совмещение возможностей и рисковать, и соблазнять. Мы можем представить в подробностях чистые преимущества каждого пола; в рассказе Симоны де Бовуар важно то, что преимущества, завоёванные обоими полами, дополнялись преимуществами обоих полов. Мы совершим ошибку, если будем детально рассматривать содержание того или иного преимущества, потому что это почти не имеет значения для того, чтобы иметь возможность испытывать свободу, обещанную их сочетанием.

Решение писать о женщинах явилось результатом того, что Симона де Бовуар чувствовала свою силу, а не того, что она признавала свою слабость и собственные трудности. В этом акте сопро-

---

13 Общенациональный конкурс на замещение должности преподавателя лицея или высшего учебного заведения. – *Прим. перев.*

14 Francis C., Gontier F. *Les écrits de Simone de Beauvoir.* Paris: Gallimard, 1979. P. 488.

тивления не подразумевается негативность. Молодая интеллектуалка была уверена, что в истории полов для неё найдётся место, если она создаст прецедент преодоления преград. Сочетание преимуществ претворилось в привилегию, заслуживающую нашего внимания, – в ясность изложения мыслей. Ясность мысли – это, несомненно, сестра её объективности. Ясность требует от излагающего несравненного уровня рефлексии и навыка письма. «Именно невозмутимость раздражает многих из моих читателей-мужчин». Она была невозмутима; а для того чтобы быть невозмутимой, необходима дистанция. Можно быть ясным самому по себе, что достигается внутренним упражнением, практикой мудрости. Ясность видна в том, какой выбор поведения совершается, какое решение принимается. На подмостках взаимоотношений между полами ясность является достоинством, отражающимся и в мудрости, и в избираемой стратегии.

У Бовуар не было проблем в начале пути, и в этом состояла её привилегия. «Положение» женщин, обусловленное неравенством и отягощённое чувственностью, не является данностью для новых женщин, которые стали первыми в этом столетии женщинами – дипломированными специалистами и приобрели привилегии в связи с этим. Вполне допустимо, не имея личного опыта неравенства полов, хотеть рассказать о нём, проанализировать, объяснить. Здесь следует сделать важное замечание: причина необходимости объяснить феномен неравенства не в том, что негативный опыт повлиял на теоретические рассуждения – описание переживаний не требует того, чтобы исследователь обладал опытом, о котором идёт речь. Проще говоря, Симона де Бовуар свободна от редукционистского детерминизма между биографией и письмом, как и любой мыслитель. Данное замечание имеет значение, потому что оно касается меня и многих других: писать об истории женщин означает ускользать от биографического. Скажете, что это банально? Проблема близости объекта анализа тому, кто его исследует, всегда остаётся актуальной, поскольку велико искушение подчеркнуть близость между автором и «женщинами» в качестве темы исследования. «О женщинах» пишут только из психологической необходимости, для того чтобы решить свои личные проблемы… В теоретизировании они способны лишь на перенос субъективной истории, они могут лишь рассказывать о пережитом под видом рассуждений. Ницше, как и многие другие писатели и философы, предполагает, что женщины, которые вооружаются «духом научности», могут всего лишь «изъясняться на свой собственный счёт»; и это скорее к несчастью, поскольку объяснения – это «мужское дело, привилегия мужчин»[15], очевидная привилегия, так как женщины не имеют ни малейшего отношения к истине. И прежде всего потому, что истину можно принять за женщину, что

15 Nietzsche F. *Par-delà le bien et le mal*, § 232.

объясняет привилегированное положение мужчины, ведь только он может её достичь…

Соблазн отождествления женщины с её творчеством является постоянным источником заблуждений, как будто бы личные чувства отпечатывают биографию в произведённом анализе; но анализ должен преодолевать даже выдающуюся индивидуальность. «Я знаю всё о вагине вашей предводительницы», – сказал Франсуа Мориак в 1949.[16] Но речь идёт не об этом; или, скорее, речь об этом пойдёт позже и в другом контексте, после 1950 года, когда Бовуар начнёт писать автобиографические *Воспоминания*. Но *Воспоминания*, в отличие от *Второго пола*, написаны без привлечения привилегии. Биографическое, ставшее центром повествования в *Воспоминаниях*, пришло после рефлексивной работы, после анализа второго пола.

> «Эта книга была написана почти случайно; захотев сказать о себе, я решила, что нужно было бы описать положение женщин вообще».
>
> «Я чувствую, что становлюсь чем-то достаточно определённым: мне будет 32 года, я чувствую себя завершённой женщиной, и мне хотелось бы знать, какая я. В чём я "женщина", например, в какой степени я ею не являюсь?»[17]

Нужно начать работу по описанию всех женщин, чтобы понять саму себя. Она изначально сумела найти выход из тупика, в который Ницше загнал женщин: «*Mulier taceat de muliere*» – «Женщина должна молчать о женщинах», – заключил он, преобразовав хорошо известный христианский императив: *Mulier taceat in ecclesia*. Требовать от женщин тишины в доме Бога, запрещать им понимать друг друга... Жуткие предписания… Итак, Симона де Бовуар пытается объяснить нечто относительно самой себя. И это получается у неё так хорошо, потому что прежде она обратилась к универсуму положения женщин. Двойной переход, двойное объяснение, касающееся как всех женщин, так и её саму. С другой стороны, трансформация традиции молчания о женщинах дублируется новым теоретическим методом: биографическое признаётся как таковое, оно формулируется в соответствии с теорией, ясно очерчивается, понимается как массив написанного. Рассказ о себе не остаётся в теории скрытым текстом; напротив, благодаря концептуальной обработке он получает в ней свободу. Изменился гипотетический порядок приоритетов. Симона де Бовуар производит поразительную аналитическую работу, в которой нет ничего общего с другими способами познания себя, например с исследованием бессознательного. Поразительно положение женщины, которая осознаёт себя настолько, что может охватить весь мир, чтобы включить себя в него, найти себе место в нём. Она раз-

---

16 Советую обратиться к сборнику, составленному Ингрид Гальстер; см.: Galster I. *Le Deuxième sexe de Simone de Beauvoir*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2004.

17 Beauvoir S. de. *La Force de l'âge*. Paris: Gallimard, 1960. P. 431.

деляет с Сартром уверенность в том, что у неё есть что сказать и что написать. Эта уверенность встречается редко, исключительно редко. Она есть у неё, и Сартр убеждает её в том, что она имеет на это право, в том, что это очевидно. Я не идеализирую эту ситуацию; я констатирую исключительность тех определённости и уверенности, которыми обладала Симона де Бовуар. Творческие личности, которые были счастливы в своём интеллектуальном или художественном товариществе с женщиной, но неспособные по справедливости оценить это товарищество, творчество, сотрудничество, такие личности уже стали историей. Вопрос не в этом, и никогда не состоял в этом.

Мания величия молодого профессора философии или скромная попытка рассмотреть свой внутренний мир в масштабах судьбы человечества? Разговор обо всём на свете требует знаний. Необходимость приобретения необходимого знания не пугает Бовуар, она проводит дни напролет в Национальной библиотеке. У неё были все данные для того, чтобы получить знания и возвратить их читателям и читательницам. Во вступлении ко *Второму полу* она без колебаний присваивает себе привилегию мышления.

Цель Бовуар состояла в том, чтобы узнать, в каких областях она является женщиной и в каких ею не является. Не имеет значения, что в ней от женской природы, а что происходит из стереотипов о женщине, присущих культуре, – всё это, с точки зрения специфичности отдельного существа, смешано в одном сосуде. Симона де Бовуар анализирует всю жизнь женщин только для того, чтобы познать саму себя, узнать себя как уникальное и самобытное существо. Моделью для неё стал *Возраст мужчины* (*L'Age d'homme*) Мишеля Лейриса, где самость и мир смешаны, и именно это обнажает текст. Какова доля женского в ней, какова доля иного, возможно мужского, – это не проговаривается. Мы не узнаем этого. Выражение «оформившаяся женщина», как она говорит о себе, можно понимать как указание на завершённость, законченность женщины, на то, что можно исследовать границы этой женщины. Но не всё в ней можно отнести к области женского. Когда она предупреждает о том, что она «совмещает» преимущества двух полов, то подразумевает, что производит операцию сложения женщины и мужчины; она утверждает, что находится в ситуации использования преимуществ, привилегий каждого из двух полов. Когда её исследование касается определения её самой, содержания её собственного женского существа, она оставляет вопрос открытым. Её внутренний мир уникален, но постичь саму себя она может только с помощью общего глобального знания; используя выражения из словаря экзистенциалистов, можно сказать, что её ситуация объяснима только исходя из её положения.

Она пренебрегает двумя интеллектуальными традициями: у неё нет никакого сомнения в уместности её женского мышления и она выбирает мыслить женщин универсально, а не исходя из уникальности своего существа. Если наслаждение привилегией имеет

нечто общее с осуществлением свободы, я должна сказать, что восхищаюсь этой практикой свободы.

Как познать женщину, женщину-субъекта данного столетия и данной страны, отдельную женщину, исходя из общих знаний о коллективном положении? Как её помыслить одновременно и в своеобразии, и в универсальности? Здесь вводится различие между мужчиной, который мыслит, и женщиной, которая мыслит.

> «Теперь я знаю, что для того, чтобы описать себя, я должна сказать прежде: “я женщина”; но моя женственность не становится для меня ни помехой, ни алиби. В любом случае, она является данностью моей истории, а не её объяснением».[18]

По привилегии, полученной от совмещения преимуществ двух полов, а не ввиду своего угнетённого положения, инструментализации ситуации, или противоречивых чувств. Личная история не становится для неё ключом для объяснения. Наоборот, этот ключ она находит в теории; теоретизация второго пола позволяет писать о личной истории. Банальность проживания истории и последующего рассказа об этом уже в прошлом, масштаб же *Воспоминаний* Симоны де Бовуар был иным, на мой взгляд: это был рассказ о себе, который стал возможен благодаря тому, что она поместила себя в перспективу всей эпохи, всего пространства мышления. «Данность» её собственной истории вовлечена в мировую историю. Если говорить на языке феноменологии, в*и*дение мира, его освещение осуществляются исходя из «данности», из того, что нам дано. Но это не является объяснением, которое можно вывести из биографии, потому что мир даёт лучшее объяснение, чем индивид. Подобное объяснение не является травмой, такую причину, которая объясняет саму себя, нельзя назвать биографией, это – привилегия мышления.

Для негативного нет места в текстах Бовуар, потому что оно является препятствием, в котором можно увидеть «преграду» или стратегический ход, «алиби». Женственность является препятствием, если она находится между утверждением половой позиции и исследуемым объектом. Женственность как преграда или как алиби – это женственность рабыни, бессубъектность, а не женственность эмансипированной женщины. Симона де Бовуар избегала ставить негативные цели. И тем не менее, кто может упрекнуть её в том, что она игнорировала страдания женщин? В её романах эта тема раскрыта сполна. Она не создавала позитивных героинь, которые могли бы быть моделями эмансипирующей идентичности. Во всём разнообразии её текстов, в романах, эссе, мемуарах, предлагается оригинальный и удивительный путь. Личность автора, кажется, находится вне игры, её место нельзя точно указать. Или, если мы попытаемся понять её: она просто признаёт своё половое бытие присутствующим в мире.

---

18 Beauvoir, *La Force de l'âge*, op. cit., p. 376.

Мир и данность не являются абстракциями, они требуют, чтобы субъект был признан в ситуации. «Я женщина», – говорит она; это отправная точка для дальнейшего описания. Она хочет описать себя, написать о себе, делая это в форме воспоминаний, – и прежде всего понять существование женщин, называемых «вторым полом». Описать себя: «описать» – удивительный глагол, потому что в нём акт литературного творчества отягощается, смешивается с теоретической целью.

Теория предшествует литературному произведению, а не наоборот; биографическое придёт вследствие мышления, после теории, а не до. Но мышление является именно мышлением некоторого *я*, и то «я», которое является «я» в некоторой ситуации, имеет пол. Сартр сказал ей, что у неё нет выбора, потому что нужно, чтобы она считалась с этой частной ситуацией, ситуацией женского существа.., необходимо, чтобы она начала понимать этот клочок универсального. Фраза «Я женщина» лишена частных случайностей, в ней есть уверенность. Она насмехается над предполагаемыми или признанными характеристиками женственности; для неё в этом нет ни проблемы, ни расчёта. Когда Сартр акцентирует то, что важен пол субъекта мышления и письма, мы можем ему верить. Он не заботится о возможной цене этого субъекта, он насмехается над идентичностью и над качествами субъекта, он думает непосредственно о теоретическом приложении, смешивая метод и политику.

Я не могу не трактовать эту мысль Сартра как эхо картезианского утверждения «я мыслю», существующего прежде любого доказательства. Даже в атаке на стереотипы, которую совершает Бовуар, осознание собственного бытия, бытия женщины, и возможность осмысления второго пола сконцентрированы в единственной исходной точке. Не это ли место Сартр называет в *Бытии и ничто* «дорефлексивным *cogito*», самим условием картезианского *cogito*, предшествующим любой мысли? Сартр говорит о нём как о «абсолюте существования, а не сознания». «Абсолют существования» – данность точки начала рефлексии, удивляет меня ещё и потому, что он исключает любую дискуссию об уникальности и универсальности высказывания «Я женщина». Этот субъект ни слишком индивидуален, ни слишком общ. Это указание на гипотетический субъект знания. Это не женщина-субъект, в которой есть особая ценность, это субъект знания, эпистемологический субъект, в котором нет вторичных, т. е. половых, определений. Для этого *cogito* не требуется ни вершинной, ни глубинной психологии. В приведённой фразе идёт речь о «данности», а не об «объяснении». Данность, таким образом, проявляется в осуществлении мышления, а не в его причине, разуме, природе, не в том, что ему предшествует.

Уход от подобных дискуссий о природе, содержании, субъекте, который мыслит, соответствует здравому смыслу истории мышления. Клеманс Ройе[19], философ-самоучка XIX века, публично за-

[19] Fraisse G. *Clémence Royer, philosophe et femme de sciences*. Paris, La Découverte, 1984 (rééd. 2002).

являла, что говорит перед такими же женщинами, как она; её мышление осуществлялось телом, имеющим половую субъективность. Можно рассмотреть, каковы следствия признания этой субъективности для выражения мысли как женской или мужской; но это и необязательно.

Симона де Бовуар показывает нам себя женщиной, способной утверждать и обладающей желанием власти. Власти, а не бессилия. Можно заметить на полях, что психоанализ – это теория, упорствующая в том, что суть женского – отсутствие, из-за чего женщины способны, в лучшем случае, на осознание разрыва, в худшем – на уход от желания. Она не сомневается ни в том, каким субъектом она хочет быть, ни в том, чт*о* она знает о себе и может углубить это знание. Поэтому я упомянула только что о Клеманс Ройе. Её уверенность, в основании которой лежит осуществление разумности, можно отнести к малоизвестной, но в то же время значимой традиции истории женщин.

Перевод *Лины Медведевой*

ВТОРОЙ ПОЛ КАК ОПЫТ ПЕРЕОЦЕНКИ ЦЕННОСТЕЙ[1]

Юлия Бедаш[2]

Abstract

A camel, a lion, a child… The metaphor of three metamorphoses of the human spirit, used by Nietzsche in *Thus Spoke Zarathustra*, ironically became a kind of intellectual matrix for *The Second Sex* of Simone de Beauvoir – one of the most significant feminist texts in 20th century philosophy. In the manner of Nietzsche, de Beauvoir reveals the genesis of values, establishment of which legitimated the subordinate position of women in the society.

Finding out the historical roots of existentially defective «condition» of woman, where there is no place for free choice (i.e. for the possibility to «be oneself»), the author of *The Second Sex* shows that the notions of «bad» and «good» as well as «masculine» and «feminine» are determined by the hegemonic relations and came into being in the «struggle for recognition» in which woman did not take part at all. Being the object of power for a long time she could not even lay claims to the role of subject capable to turn the course of history.

Showing contingent, situational and dynamic character of values in general and patriarchal values in particular, Simone de Beauvoir points out to the valid reasons for the critique and revaluation of them. The process that was later coined by Julia Kristeva as the «feminization of values» can be considered as a multistage movement-to-freedom: from the stage of heteronomous morality (which was represented by Nietzsche in the figure of a camel) through the stage of nihilism (a lion) to the stage of independent self-definition and creation of new values (a child). This way to freedom, ably described by S. de Beauvoir in *The Second Sex*, is possible only through the recognition of a woman as the author of her own biography.

The paper demonstrates actuality of Simone de Beauvoir's egalitarian feminism for the contemporary ethics by the comparative analysis of her ideas with the positions of Friedrich Nietzsche, Carol Gilligan, Julia Kristeva and Axel Honneth.

Keywords: Simone de Beauvoir, values of freedom, values of nature, revolt, recognition, creative work.

---

1 Сокращённый вариант этой статьи опубликован в переводе на литовский язык в: *Athena: Philosophical Studies*. 2010. Vol. 6.

2 Юлия Бедаш – лектор департамента философии Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

> Beauvoir's own life and work amount to the creation of an art of living that could inspire other women to imagine what life as an active and creative woman could be like. She thus practiced and presented the very idea that *The Second Sex* develops – that women should create new ways of experiencing life as a woman. And she explicitly invited other women to share these.
>
> *Karen Vintges*[3]

У Антуана де Сент-Экзюпери есть такие слова: «Человек – всего лишь узел отношений. И только отношения важны для человека»[4]. Именно этой цитатой из *Военного лётчика* заканчивает свой программный труд *Феноменология восприятия* Морис Мерло-Понти, однокурсник Симоны де Бовуар и Жан-Поля Сартра по Высшей нормальной школе в Париже. Всё это неслучайно. Это золотое поколение французской философии XX в., формировавшееся в очень трудных обстоятельствах, переживая сложные отношения, как политического, так и личностного характера, с особой остротой осознавало значимость *реляционной точки зрения* для искусства, политики и философии (во всех её измерениях: онтологии, антропологии, этики, эстетики и т. д.).

Именно так – как «узел отношений» – и следует, как мне кажется, рассматривать наследие Симоны де Бовуар вообще и *Второй пол* в частности. То есть рассматривать как голос, позицию, включённую в интеллектуальный диалог, который всегда имеет два измерения – синхроническое и диахроническое: как ответ своим предшественникам и современникам, а также как вопрос (если не вызов) будущим поколениям. Если же мы будем рассматривать её личность и наследие исключительно статически, как нечто свершившееся и данное, редуцировав её к какому-то одному определению («женщина», «феминистка», «экзистенциалистка», «подруга Сартра», «писательница» и т. д.), разобрав её книги на меткие цитаты, а биографию – на яркие сюжеты, то едва ли будем способны услышать то «новое», о чём она писала и что воплощала своим собственным существованием.

Этот текст я предлагаю рассматривать как скромную попытку актуализации эгалитарного феминизма Симоны де Бовуар путём включения её позиции в *диалог о ценностях* (их возникновении и утверждении в обществе), по сей день играющий важную роль

---

3 Vintges K. Simone de Beauvoir: A Feminist Thinker for the Twenty-first Century // M. Simons (ed.) *The Philosophy of Simone de Beauvoir: Critical Essays*. Bloomington: Indiana University Press, 2006. P. 223.

4 Сент-Экзюпери А. де. *Военный лётчик.* М.: Эксмо, 2009 // [Электронный ресурс] 2009 Режим доступа: http://ageofbook.com/classics/de-saint-exupery-antoine/2071-voennyjj-letchik-de-sent-jekzjuperi-antuan.html. Дата доступа: 20.05.2009.

в формировании контуров современной философской этики. При этом, как я уже отмечала, интерес представляет не только то, что мы находим «внутри» её текстов[5], но и то, что разворачивается на их границах, – диалог Симоны де Бовуар с её предшественниками, современниками и будущими поколениями.

I.

Подлинное звучание *Второго пола* может открыться только в контексте истории его воздействий. Полифонизм этого произведения обнаруживается не только в случаях прямого обращения С. де Бовуар к своим собеседникам (стоикам, Гегелю, Фрейду, Марксу, Сартру и др.), но и тогда, когда её мысль, преодолевая на высокой скорости пространственно-временн*ы*е границы контекста своего возникновения, неожиданно наполняет новым (актуальным) содержанием ставшие историей философские сюжеты. Так произошло с идеей *о трёх превращениях человеческого духа* Ницше («как дух становится верблюдом, львом верблюд и, наконец, ребёнком становится лев»[6]), которая по иронии истории стала своего рода интеллектуальной матрицей для *Второго пола* Симоны де Бовуар.

В духе Ницше, де Бовуар поднимает вопрос о генезисе тех ценностей, утверждение которых легитимировало подчинённое положение женщины в обществе:

> «…мы совершенно иначе поставим проблему женской судьбы: мы расположим женщину в мире ценностей и рассмотрим её поведение в масштабах свободы»[7].

Представленную во *Втором поле* историю женщины – анализ положения женщины в различных социальных системах (от первобытного общества до наших дней) – можно рассматривать как историю фабрикации «женской судьбы»: то, что судьбой женщины в различных культурах и традициях стало утверждение *ценностей выживания* (природы)[8], а мужчины – *ценностей самовыражения* (свободы), не определяется «самим ходом вещей», а является исторической случайностью. С. де Бовуар не ставила перед собой цель дать научное описание генезиса патриархальных ценностей. Как и Ницше, она использует вопрос о генезисе, дабы показать, что эти ценности могут быть поставлены под вопрос.

---

5 В данном случае речь, прежде всего, идёт о работах *Второй пол* (1949) и *Этика двойственности* (1947).

6 Ницше Ф. *Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого* // [Электронный ресурс] 2009. Режим доступа: http://lib.ru/NICSHE/zaratustra.txt. Дата доступа: 15.04.2009.

7 Бовуар С. де. *Второй пол.* Т. 1; перев. с франц. С.Г. Айвазовой. М.: Прогресс; СПб.: Алетейя, 1997. С. 82.

8 «Её роль лишь в том, чтобы вскармливать, а не созидать»; см.: Бовуар, *Второй пол*, указ. соч., с. 104.

Концепция «ценности», как замечает немецкий социолог Ханс Йоас[9], занимает то место, которое прежде в философской традиции отводилось концепции «блага». Философия ценностей появляется в тот момент, когда утрачивается вера в метафизические способы мышления, отстаивавшие тождество истины и блага. Если в метафизической традиции «благо» имело потусторонний (надчеловеческий/внемировой) характер, то в понятии «ценность» изначально усматривалась неустранимая связь с субъектом. О том, что ценности нельзя рассматривать независимо от субъекта, говорили ещё Кант и неокантианцы (Виндельбанд, Риккерт). Однако они не сделали ключевого шага в переосмыслении ценностей: они не признали *историческую случайность ценностей*.[10] Фридрих Ницше был первым, кто сделал этот шаг. Он впервые поставил вопрос: при каких обстоятельствах у человека формируются ценностные представления о плохом и хорошем? Его последовательный ответ на этот вопрос раскрывает креативный и перформативный характер человеческих ценностей[11] и делает возможным известный призыв Ницше к «переоценке всех ценностей», прозвучавший в *Антихристе*[12].

Этот же призыв мы слышим и во *Втором поле* Симоны де Бовуар. Но, в отличие от Ницше, де Бовуар говорит о необходимости критического пересмотра не только принципов христианской морали. Радикальному пересмотру должны быть подвергнуты все – сформировавшиеся на протяжении всей человеческой истории – нормы и ценности, которые легитимировали экзистенциально ущербную «ситуацию» женщины, не оставлявшую ей пространства для свободного выбора (возможности «быть самой собой»). Обнаруживая исторические корни такого положения дел, де Бовуар показывает, что понятия «плохого» и «хорошего», равно как «мужского» и «женского», детерминированы отношениями гегемонии и рождались в «борьбе за признание», в которой женщина вообще не принимала участия. Будучи объектом власти, она долгое время не могла претендовать на роль субъекта, способного изменить ход истории:

> «…женщина всегда занимает в обществе то место, которое отводят ей мужчины; ни в какие времена ей не удавалось установить свой закон»[13].

---

9 Joas H. *Die Entstehung der Werte.* Frankfurt / M: Suhrkamp Verlag, 1999.

10 Для неокантианцев источником идеального царства ценностей не является человеческое действие, поскольку ценности принадлежат иному виду бытия, и субъекты, с их точки зрения, могут только воплощать и открывать, но не производить ценности.

11 Ценности укоренены в человеческом действии; это не субстрат, а то, что рождается и утверждается в повседневной практике, придавая ей смысл.

12 Ницше Ф. *Антихрист. Проклятие христианству* // [Электронный ресурс] 2009. Режим доступа: http://www.philosophy.ru/library/nietzsche/antichrist.html. Дата доступа: 20.05.2009.

13 Бовуар, *Второй пол*, указ. соч.

В своей работе *К генеалогии морали* Ницше, раскрывая этимологию слов «хороший» и «плохой», делает важное замечание: исток предиката «хороший» находится не в утверждении некоторыми людьми чего-то в качестве полезного, а в самоутверждении высшей касты.

> «Что, собственно, означают в этимологическом отношении обозначения "хорошего" в различных языках: я обнаружил тут, что все они отсылают к *одинаковому преобразованию понятия* – что "знатный", "благородный" в сословном смысле всюду выступают основным понятием, из которого необходимым образом развивается "хороший" в смысле "душевно знатного", "благородного", "душевно породистого", "душевно привилегированного": развитие, всегда идущее параллельно с тем другим, где "пошлое", "плебейское", "низменное" в конце концов переходит в понятие "плохое"».[14]

Другими словами, понятия «плохого» и «хорошего» легитимируют власть тех, кто выиграл борьбу за утверждение своих ценностей. Проведённый С. де Бовуар анализ позволяет обогатить эти рассуждения существенным замечанием: на протяжении всей человеческой истории высшие касты, определявшие понятия «плохого» и «хорошего», были мужскими («Мужчины создают богов, женщины им поклоняются», Дж. Фрэйзер), что ставит под вопрос утверждение об общечеловеческом характере ценностей, которые выражаются этими понятиями.

II.

Демонстрируя историческую случайность, ситуативный и динамичный характер ценностей вообще и патриархальных ценностей в частности, Симона де Бовуар указывает тем самым на законные основания для их критики и переоценки. Процесс, который Юлия Кристева позже назовёт «феминизацией ценностей»[15], представляет собой многоступенчатое движение к свободе: от стадии гетерономной морали (которую Ницше воплотил в образе верблюда) через стадию критики/нигилизма (льва) к стадии автономного самоопределения и созидания новых ценностей (ребёнка). Этот путь освобождения, описанный С. де Бовуар в *Этике двойственности* и *Втором поле* как движение от природы к свободе, оказывается возможным только через опыт признания женщины в качестве автора собственной биографии. Реализация ценностей выживания не позволяет осуществить это движение, поскольку этот опыт с неизбежностью ведёт к отчуждению: он связан с выбором того, чем

---

14 Ницше Ф. *К генеалогии морали. Полемическое сочинение* // [Электронный ресурс] 2009. Режим доступа: http://www.philosophy.ru/library/nietzsche/gen_mor.html. Дата доступа: 18.05.2009.

15 Kristeva J. Feminisierung der Werte? // J. Bindé (Hg.) *Die Zukunft der Werte: Dialoge über das 21. Jahrhundert.* Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 2007. S. 115–126.

женщина не является (во всяком случае, не является до конца: «матерью», «женой», «хозяйкой дома» и т. д.). И поэтому опыт утверждения ценностей выживания ещё не делает из женщины свободного субъекта, способного участвовать в «борьбе за признание». Это позволяет сделать только опыт утверждения ценностей самореализации (свободы).

Но прежде чем перейти к вопросу о том, что собой представляют эти ценности и соответствующий опыт признания, я хотела бы немного остановиться на промежуточном (негативном) этапе процесса самореализации, который Ницше воплотил в образе «льва». Этот негативный опыт («переоценки всех ценностей»), выражающийся в отчётливом «нет» всем привнесённым извне, навязанным обществом и культурой ценностям, имеет, как показывает де Бовуар, весьма позитивное – в экзистенциальном смысле – значение. Речь идёт о бунте, *revolte*[16], опыте, анализу которого много внимания уделяет Юлия Кристева. Как и для де Бовуар, для Кристевой *revolte* – это не только и не столько период радикальных социально-политических изменений, которые мы связываем с понятием «революции», сколько значимый (переходный) этап в становлении индивидуальной идентичности. В одном из своих интервью Кристева указывает на этимологическое значение слова *revolte*, которое уходит своими корнями в санскрит: бунт – это «разоблачение», «снятие всех покровов», «начало всего заново». С точки зрения Кристевой, анамнез Фрейда – это тоже *revolte*, «это своего рода бунт, так как речь идёт об исследовании прошлого для того, чтобы изменить судьбу. Фрейд использует это слово в смысле необходимости возвращения к прошлому, для того чтобы родиться заново»[17]. Для Симоны де Бовуар бунт также представляет собой возможность «родиться заново», т. е. возможность стать субъектом истории, а значит, субъектом «борьбы за признание» собственных ценностей. Сам *Второй пол* можно рассматривать как опыт такого бунта: погружение в историю, которое в нём осуществляется, имеет целью возрождение и освобождение[18], то есть рождение женщины в новом качестве – качестве свободного субъекта.

Возникает вопрос: как женщина должна вести эту «борьбу за признание»? В качестве автономного морального субъекта или представительницы «второго пола»? Для Симоны де Бовуар ответ однозначен: самореализация возможна только в качестве человече-

---

16 В *Этике двойственности* С. де Бовуар пишет: «...как человек, угнетённый может реализовать свою свободу только в бунте». Подробнее см.: Beauvoir S. de. *The Ethics of Ambiguity* // [Electronic resource] 2009. Mode of access: http://www.webster.edu/~corbetre/philosophy/existentialism/debeauvoir/ambiguity-1.html. Date of access: 15.04.2009.

17 *Юлия Кристева: изоляция, идентичность, опасность, культура...* (интервью) // *Вестник Европы*. 2005. № 15. [Электронный ресурс] 2009. Режим доступа: http://magazines.russ.ru/vestnik/2005/15/kri26.html. Дата доступа: 26.05.2009.

18 Именно так – «К освобождению» – называется, как известно, последняя часть II тома работы *Второй пол*.

ского существа. В своём движении к свободе женщина, замечает де Бовуар, должна забыть о себе, т. е. забыть тот образ, который создали для неё общество и традиция, и в связи с этим автор замечает:

> «Но для того чтобы забыть о себе, человеку необходима твёрдая уверенность в том, что он себя обрёл».[19]

Как известно, с такой позицией соглашаются не все феминистки. В контексте вопроса о ценностях оппонентом позиции С. де Бовуар выступает Кэрол Гиллиган, которая в своей книге *Иным голосом* (1982), наделавшей в своё время много шума в академической сфере, отстаивает как раз противоположную точку зрения. Гиллиган полагает, что существуют две морали – мужская и женская. Сам факт, что половой диморфизм оборачивается моральным, связан, с её точки зрения, с особенностями формирования половой идентичности у детей: если у мальчиков этот процесс протекает через осознание своей противоположности матери и признания своей автономии («маскулинное развитие влечёт за собой “более выраженную индивидуализацию, более решительное утверждение ощущаемых границ своего эго”»[20]), то у девочек половая идентификация, напротив, протекает через опыт эмпатии – в тесной привязанности к матери и отождествлении себя с ней. В итоге отстраиваются две различные ценностные системы: *мораль справедливости*, ключевую роль в формировании которой играет идеал автономии, и *мораль любви*, или *заботы*, для которой центральное значение играет идеал ответственности. Если нормы первой – мужской версии – формулируются в терминах права, их отличают ригоризм и направленность на «обобщённого другого», то вторую – женскую – отличают ситуативность и гибкость норм, чувствительность к контексту и направленность на «конкретного другого». Самореализация, или то, что Гиллиган называет достижением «моральной зрелости», становится возможной только через опыт признания значимости обеих перспектив («голосов»).

Однако остаётся вопрос: способны ли мы вообще (особенно в вопросах морали) говорить «иным голосом» (мужским/женским)? Многочисленные эмпирические исследования, проведённые после публикации *Иного голоса*, в большинстве случаев опровергали истинность тезисов Гиллиган, подтверждая тем самым, что идея о двух моралях Гиллиган является теоретической абстракцией.[21] Всё

---

[19] Бовуар, *Второй пол*, указ. соч., т. 2, с. 781.

[20] Гиллиган К. *Иным голосом. Психологическая теория и развитие женщин* // [Электронный ресурс] 2009. Режим доступа: http://afield.org.ua/book/gilligan.html. Дата доступа: 4.04.2009.

[21] Немецкая исследовательница Гертруд Нуннер-Винклер, проведя 113 интервью с молодыми людьми и девушками от 13 до 23 лет из различных социальных слоев, показала, что чувствительность к контексту в большей степени определяется не полом (процессом формирования половой идентичности), а опытом, возрастом, уровнем образования, религиозной принадлежностью и (потенциальной) вовлечённостью в ту или иную проблемную ситуацию. Так, например, в ответах на во-

это одновременно усиливает и позиции эгалитарного феминизма Симоны де Бовуар: самореализация осуществляется не через опыт признания «своей»/«иной» морали, а через утверждение интерсубъективно значимых ценностей в различных сферах социальных отношений и соответствующий опыт признания.

> «Я не считаю, – замечает де Бовуар в своём интервью 1970 года, – [что] женщины создадут новые ценности. Если вы так думаете, вы верите в существование особой женской природы – против чего я всегда выступала».[22]

Аксель Хоннет выделяет три сферы отношений, в которых опыт признания играет важную роль для становления и самореализации личности: (1) первичные эмоциональные отношения (способ признания – любовь, дружба), (2) правовые отношения (способ признания – автономия, признание в качестве морально вменяемого субъекта) и (3) отношения солидарности (способ признания – социальное уважение, признание в качестве социально значимого субъекта).[23] Для Хоннета, как и для де Бовуар, самореализация женщины в качестве морального субъекта возможна только через все три формы признания. При этом первичные эмоциональные отношения, отношения правового признания и солидарности здесь рассматриваются не в качестве конституирующих различные (мужские и женские) формы морали, а как основные формы социальных отношений, участие в которых играет одинаково важную роль в социализации любой личности (независимо от пола).

В процессе освобождения, то есть достижения признания на всех трёх перечисленных уровнях, ключевую роль для де Бовуар играет *труд*:

> «Один только труд может гарантировать ей реальную свободу. … Только в активной, производительной деятельности женщина обретает свою трансцендентность. Только реализуя свои собственные проекты, она самоутверждается как реальный субъект, соотнося свою

прос о возможности прерывания беременности девушки демонстрировали большую чувствительность к контексту и учитывали все особенности предложенной для обсуждения ситуации, в то время как ответы юношей отличались абстрактностью («*аборт – это убийство*», «*у женщины есть право на самоопределение*» и т. д.). Но стоило задать вопрос о праве на отказ от воинской службы, как ситуация изменялась с точностью до наоборот: большую чувствительность к контексту демонстрировали как раз юноши. Подробнее см.: Nunner-Winkler G. Der Mythos von den 2 Moralen // D. Horster (Hg.) *Weibliche Moral – ein Mythos?* Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1998. S. 73–98.

22 Цит. по: Уолцер М. *Компания критиков: социальная критика и политические пристрастия XX века* // [Электронный ресурс] 2010. Режим доступа: http://www.owl.ru/win/books/kritiki.htm#2. Дата доступа: 20. 07.2010.

23 Подробнее см.: Honneth A. *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte.* Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag, 1994.

деятельность с достижением поставленных целей; добиваясь денег и прав, она обретает себя и испытывает чувство ответственности».[24]

Но всякий ли труд ведёт к освобождению? Местами де Бовуар отвечает на этот вопрос утвердительно[25], однако подлинное освобождение и автономия достигаются для неё, прежде всего, благодаря той деятельности, которая является биологически избыточной, но значимой в экзистенциальном плане. Речь идёт о формировании своей индивидуальности, или, как сказал Иосиф Бродский[26], «частности», через самореализацию в интеллектуальной и художественной сферах:

> «Живопись, литература, философия – это те сферы, где мир перестраивают заново на основе человеческой свободы, это сферы созидания. Для того чтобы выразить себя в них, следует прежде всего заявить о себе как о такой свободной личности»[27].

Проблема труда, а также его неизбежной дифференциации на творческий (свободный) и отчуждённый, является, на мой взгляд, продолжением начатого Симоной де Бовуар ещё в *Этике двойственности* анализа дихотомии трансцендентного и имманентного, в которой она позже обнаруживает важный для своей концепции гендерный аспект: во *Втором поле* она описывает трансцендентность как (социально признанный) способ самореализации мужчины, а имманентность – как способ существования женщины и неотъемлемую характеристику «женской судьбы». Если трансцендентность отсылает к ценностям самовыражения и свободной креативной деятельности, раскрывающей человека в его индивидуальности, то имманентность связана с трудом как средством для поддержания жизни и воспроизводства существующего порядка, трудом инструментализирующим и с неизбежностью ведущим к самоотчуждению. При этом имманентность женщины обусловлена не только особенностями её тела, но и навязываемым ей обществом способом самореализации, трудом, в котором она не создаёт свои проекты, способные изменять будущее, а служит лишь чужим интересам (прежде всего, конечно, интересам вида). Майкл Уолцер в своей работе *Компания критиков: социальная критика и политические пристрастия XX века*, в части, посвящённой философии Симоны де Бовуар, пишет:

---

24 Бовуар, *Второй пол*, т. 2, с. 759.

25 «Эти преимущества осознаются многими женщинами, даже теми, которые выполняют самую непритязательную работу. Я слышала, как подёнщица, мывшая пол в гостинице, говорила: “Я никогда ничего ни у кого не просила, я всего добилась сама”»; см.: Бовуар, *Второй пол*, т. 2, с. 759.

26 Бродский И. *Нобелевская лекция* // [Электронный ресурс] 2009. Режим доступа: http://lib.ru/BRODSKIJ/lect.txt. Дата доступа: 26.05.2009.

27 Бовуар, *Второй пол*, т. 2, с. 789.

> «Даже в главе, посвящённой биологии, она [де Бовуар] настаивает на том, что женщине "предоставлен выбор между утверждением своей трансцендентности и отчуждением в объекте". Трансценденция, о которой идёт речь, – это требование прекратить служить виду – женщина должна жить для себя. Де Бовуар полагает, что женщина не может критиковать общество, в котором живёт, пока не отречётся от своего тела. Точнее, она не может подвергать критике социальные структуры, разделяющие общество по половому признаку, пока она не будет в состоянии исключать себя из биологических детерминаций, которые лежат в основе такого рода разделения. В основном именно мужчины создают и укрепляют гендерное различие ролей в обществе, но это не творение *ex nihilo*, его исходной точной является факт имманентности женской телесности, репродуктивного характера её биологии».

Отчуждение, связанное с инструментализацией женского тела и её труда, приводит к тому, что Маркс в своё время назвал «выключением из действительности»: чем больше самоотречение женщины в интересах вида, тем меньшее влияние она оказывает на «конструирование смысла жизни». При этом де Бовуар не лишает значимости материнство и физический труд. Она лишь говорит о том, что человеческая жизнь не может и не должна сводиться исключительно к практикам по воспроизводству и поддержанию жизни. Этот «естественный» редукционизм, лишающий женщину свободы выбора, де Бовуар последовательно опровергает, указывая на социальную сконструированность имманентности женского бытия. Отстаивая меритократические ценности, говоря о праве женщины на самореализацию и творческое оформление мира, де Бовуар твёрдо убеждена, что свобода – это всегда акт индивидуальной воли, связанный с выходом за пределы сферы биологически необходимого и утверждением ценности собственного проекта.

Идея о плотной связи между этикой и эстетикой, процессами освобождения и формирования своего собственного вкуса является ключевой в философии Симоны де Бовуар. «Переоценка ценностей», к которой она призывает во всех своих работах, возможна только как процесс формирования своего собственного *art de vivre* путём креативного преодоления ставших повседневностью норм и ценностей.

СИМОНА ДЕ БОВУАР И ПСИХОАНАЛИЗ: РАЗМЫШЛЕНИЯ О СЕМИНАРЕ В ПАРИЖЕ (2010 год)

Пьер Бра[1]

В Симоне де Бовуар есть нечто от «крипто-психоаналитика». Хоть это определение и принадлежит Джулиет Митчелл, многие из участников семинара «Симона Бовуар и психоанализ», который проходил в Париже 19–20 марта 2010 под руководством Даниэль Брюн и Юлии Кристевой, несомненно, возьмут это словосочетание на вооружение.[2] Симона де Бовуар обычно представляется нам решительным критиком теории Фрейда. Постоянная работа над критикой, как показывают представляемые мной выступления на семинаре, как раз является признаком глубокого интереса к психоанализу, который Симона де Бовуар демонстрировала в течение всей своей жизни. Уже в 1930-е Бовуар включила изучение психоанализа в курс, который вела в лицее, а впоследствии развернула полемику с Фрейдом на страницах книги *Второй пол* (1949). Бовуар также ссылалась на психоанализ в своих романах, и особенно в *Мандаринах*, где главный женский персонаж, Анна, является психоаналитиком. В автобиографии де Бовуар можно найти пересказанные сны, которые заинтересовали многих из тех, кто выступал на семинаре в Париже, и в особенности Даниэль Брюн и Юлию Кристеву. Наконец, в 1976 Симона де Бовуар сказала Алисе Шварцер:

> «Есть ещё одна вещь, которую я хотела бы сделать, если бы мне было 30 или 40 лет: написать работу о психоанализе. Но не отталкиваясь от Фрейда, а представив этот подход с феминистской точки зрения: в соответствии со взглядом женщины, а не мужчины»[3].

Элизабет Рудинеско показала в своей книге *История психоанализа* значение Бовуар: впервые во Франции – даже раньше, чем психоаналитики, – она последовательно изучала женскую сексуальность и связывала её с проблемой эмансипации женщин. Бовуар оказалась первопроходцем, и *Второй*

---

[1] Pierre Bras – Visiting Assistant Professor of French, Center College, Department of French and Italian, University of Santa Barbara.

[2] Материалы семинара опубликованы осенью 2010 в журнале *L'Homme et la Société* (ISSN 0018-4306).

[3] *Simone de Beauvoir aujourd'hui. Six entretiens.* Paris: Mercure de France, 1984. P. 94. Уже в 1966 г. Бовуар высказала желание, чтобы женщины «взялись за психоанализ женщины, но вовсе не в духе Фрейда, как это делают все до сих пор…» (см.: Jeanson F. *Simone de Beauvoir ou l'entreprise de vivre.* Paris: Le Seuil, 1966. P. 260).

пол дал не только новые основания для феминизма, введя вопрос о различии полов, но и способствовал перевороту во фрейдизме, так как десятилетие спустя это произведение позволило Лакану взяться за изучение вопроса женской сексуальности.

Исходя из этих данных, организаторы семинара предприняли не имевшую до сих пор аналогов инициативу по объединению психоаналитиков для того, чтобы заставить их перечитать Бовуар и впоследствии произвести переоценку взаимосвязи между этим автором и психоанализом. Философы, со своей стороны, были приглашены осмыслить отношение Бовуар к «экзистенциальному психоанализу» – теории, разработанной Сартром в книге *Бытие и ничто*. В задачи семинара не входило систематическое выискивание лакун и ошибок, которые Бовуар допустила в своём рассмотрении произведений Фрейда и его последователей, – тем паче что это уже было сделано другими, и в различных местах[4]. Нам хотелось бы пролить свет на значение критики, которую Бовуар осуществляла в отношении фрейдистской теории женщины. Мы также стремились узнать, могут ли её взгляды на женскую сексуальность и методология, которую она использовала для решения этого вопроса, занять место в психоаналитическом дискурсе и, в частности, может ли мысль Бовуар использоваться в процессе обучения в университетских курсах по психоанализу.

Для того чтобы приступить к рассмотрению этих вопросов, недостаточно изучить лишь теоретические тексты Бовуар, поскольку мысли Бовуар также вписаны и в автобиографию, и в романы, только иным способом. Поэтому семинар был организован вокруг трёх осей. На первом заседании рассматривалось, какое место психоанализ занимает в романах и автобиографии Симоны де Бовуар[5]; второе заседание посвящалось произведению *Второй пол* и вопросу женственности[6]; последнее заседание было направлено на рассмотрение философии Бовуар и экзистенциального психоанализа[7].

Для того чтобы поместить тему семинара в соответствующий контекст, семинар открылся пленарным докладом Элизабет Рудинеско. Это выступление напомнило участникам о дискуссиях по вопросу о женской сексуальности, развернувшихся вокруг работ Фрейда и его последователей и предшествовавших выступлениям Симоны де Бовуар по этому вопросу. Далее, стремясь придать нашим размышлениям перспективу, я представил библиографию,

---

4 Hamon M.-C. Le point de vue psychanalytique // I. Galster (red.) *Simone de Beauvoir:* Le Deuxième Sexe. *Le livre fondateur du féminisme moderne en situation*. Paris: Champion, 2004. P. 53–68.

5 Заседание подготовлено Даниэль Брюн, Лайзой Аппиньянези, Франсуазой Горог и Лори Лофер.

6 Руководитель – Франсуаза Барэ-Дюкрок; пленарный доклад делала Моник Шнайдер, реакции на который представили Джулиет Митчелл и Жаклин Роуз.

7 Модератор – Мишель Кайль, при участии Ульрики Бьорк, Сесиль Декузю и Женевьев Фрэсс.

связанную с темой «Бовуар и психоанализ», чтобы показать то типичное, что уже написано по этому вопросу. Семинар завершил пленарный доклад Юлии Кристевой.

1. Исторический и библиографический контекст

Элизабет Рудинеско

В своём докладе, озаглавленном «*Второй пол* в противостоянии психоанализу», Элизабет Рудинеско уделяет внимание рассмотрению контекста психоаналитической мысли, исходя из которого Симона де Бовуар написала свою книгу о женщинах, напечатанную через 10 лет после смерти Фрейда. Историк психоанализа обращает наше внимание на тот факт, что размышления о женщинах во *Втором поле* способствовали формированию новой исследовательской парадигмы. Отныне требовать равенства политических прав недостаточно: необходимо считаться с «женской сексуальностью как антропологическим объектом и экзистенциальным переживанием». Мимоходом Рудинеско отмечает, что, несмотря на расхождения, Симону де Бовуар и Фрейда кое-что объединяет, а именно: обоих постоянно ругали за то, что сексуальность у них занимает центральное место – они рассматривали нормальную сексуальность, но другие принимали их за извращенцев.

Рудинеско представляет различные психоаналитические теории сексуальности женщины, с тем чтобы показать, как Бовуар поместила своё произведение в этот контекст. Она возвращается к тезису о сексуальном монизме и мужской сущности человеческого либидо, тезису, который защищал Фрейд, и к вере Фрейда в то, что ребёнок не знает о существовании вагины. Далее Рудинеско очерчивает границы анализа желания пениса, но подчёркивает факт, что Фрейд отрицает идею инстинктивной природы сексуальности. Для него уже не существует ни материнского инстинкта, ни женского рода. Фрейд полагает, что для человеческого существа анатомия не является непреодолимым горизонтом. Рудинеско продолжает:

> «Узнать судьбу для того, чтобы стать свободнее от неё, – вот характеристика теории свободы, которая содержится в психоанализе».

Рудинеско возвращается к возражениям английской школы 1920-х гг. на фрейдистскую теорию женской сексуальности. Критики отрицали понятие единственного либидо, которое одновременно и наиболее соответствует клиническим наблюдениям, и предполагает риск, связанный с защитой существования сексуального различия, основанного на анатомии. Но Фрейд маргинализировал это отличие благодаря теории монизма, поскольку считал, что физическое различие лишено эквивалента в бессознательном.

Рудинеско находит место *Второму полу* в истории теорий женской сексуальности. Она утверждает, что эта книга – первое произведение, объектом которого является женская сексуальность

во всех её проявлениях. Поэтому она является основополагающей книгой не только для современного феминизма, но и для новых теоретических течений психоанализа. Бовуар, первая во Франции, ещё за десять лет до Лакана, включилась в психоаналитическую дискуссию о женской сексуальности, которая происходила между Веной и Лондоном. Необходимо признать за Бовуар право первопроходца на основании того, что в борьбе за эмансипацию она первая связала различные теории женской сексуальности, произошедшие от фрейдизма и продолжателей дела Фрейда.

Рудинеско отмечает, что, несмотря на то что Бовуар мало цитирует Мелани Кляйн, она всё же ближе к английской школе. Действительно, автор *Второго пола* отвергает фрейдовскую идею сексуального монизма и утверждает тем самым существование второго пола. Но, опираясь на экзистенциализм, она уходит от натуралистского предубеждения, которое принимали психоаналитические школы, критикующие фрейдизм: Симона де Бовуар настаивает, что «женщиной не рождаются, женщиной становятся». Когда Бовуар видит, что женская сексуальность отличается от сексуальности мужчин, она придаёт экзистенциальное содержание этому отличию: женственность – это вечное становление, которое конструирует себя через жизненный опыт субъекта и через его отношение к окружающему. Этим объясняется, почему женщина, отчуждённая в образе, который из неё лепит общество, становится *Другим* мужчины.

Напомнив, что Симона де Бовуар отрицала понятие фрейдовского бессознательного как понятие, препятствующее свободе и не считающееся с отличием женственности, Рудинеско заостряет внимание на слабых местах теории Бовуар о становлении женщины. Она считает, что Бовуар ошибается, упраздняя биологическую реальность различия полов. В подтверждение Бовуар ищет обоснования в экзистенциализме, а также в лакановской теории стадии зеркала. По Бовуар, женщиной не рождаются, потому что отчёт в своей идентичности (приобретённое *я*) можно дать себе только через образ, предоставляемый зеркалом (*on est autre*).

Для обоснования теории нарциссизма Симона де Бовуар ссылается на Лакана и его учителя Гасьяна Клерамбо. Она основывается на клинических описаниях эротомании, состоящей для субъекта в том, что он считает себя любимым всеми. Это позволяет Симоне де Бовуар описать способы, которыми женщины пытаются реализовать свою индивидуальную судьбу; она выделяет три типа: нарциссический, влюбчивый и мистический. Действительно, Симона де Бовуар выстраивает настоящую психологическую теорию женского отчуждения, показывая как женщины, заключённые в своей имманентности, тщетно пытаются реализовать свою трансцендентность: нарциссический тип отчуждает себя в образе себя; влюбчивая отчуждает себя в человеке, которого любит; женщина-мистик отчуждает себя в Боге.

Согласно Рудинеско, в книге *Второй пол* впервые во Франции производится синтез психоаналитических доктрин о женской сек-

суальности. Работы Лакана после 1959 года вдохновлены *Вторым полом*, хоть об этом нигде напрямую не говорится. Прежде всего потому, что, несмотря на построение теории сексуального монизма, он добавляет понятие компенсации вместо идеи различия (Другого). Впоследствии его знаменитое «Женщина не существует» – запоздалый ответ Симоне де Бовуар.

Пьер Бра

Несмотря на то что факт объединения психоаналитиков с целью обсудить Симону де Бовуар и её работы – новая инициатива, это следовало бы рассмотреть в контексте уже существующих, хотя и разрозненных текстов о связи между работами Бовуар и психоанализом. В своём выступлении я представил «Библиографию по теме *Бовуар и психоанализ*». Это необъятная задача, потому что по этому вопросу было написано множество работ, и всё процитировать невозможно. Я предлагаю типологию работ, в которых затрагивалась эта проблема, в соответствии с планом организации семинара: романы и автобиография; *Второй пол*; экзистенциальный психоанализ.

Прежде всего, я хотел бы отметить, что в библиографии можно найти доказательства, что Симона де Бовуар очень рано заинтересовалась психоанализом: мы располагаем свидетельством одной из её учениц, у которой она преподавала в 1930-х гг.[8] Этот интерес она никогда не скрывала, что подтверждают беседы Бовуар с Алисой Шварцер (см. *сноска 3*) и Франсисом Жансоном (там же).

В том, что касается романов и автобиографии, некоторые авторы применяют психоаналитический подход для интерпретации текстов Бовуар. Для примера я обратился к двум текстам. У Женевьев Шепер[9] двойная задача: проанализировать романы Бовуар с помощью психоаналитического подхода и в то же время выявить отношение Симоны де Бовуар к психоанализу. Она считает, что Бовуар не только эволюционировала от критического отношения к уважению позиции Фрейда, но и была нацелена на то, чтобы способствовать признанию значимости работ Фрейда, чьи аналитические приёмы помогли ей понять себя. Шепер указывает на то, что поначалу Бовуар избегала признаний, касающихся своей личной жизни, замыкаясь на отрицании действительности психоаналитической теории. Но автобиография явилась для неё самоанализом[10], благодаря которому она пришла к признанию значимости открытий Фрейда для себя самой.

---

[8] Беседа Ингрид Гальстер с Жаклин Гербрант, бывшей ученицей Симоны де Бовуар из лицея Мольера; см.: Galster I. *Beauvoir dans tous ses états.* Paris: Talandier, 2007.

[9] *Simone de Beauvoir's fiction.* Oxford: P. Lang, 2003.

[10] Точку зрения Юлии Кристевой на эту проблему см. ниже, в заключительном докладе.

Что касается Элиан Лекарм-Табон[11], она весьма осторожна в использовании психоаналитического подхода и предупреждает о возможности поспешного и безосновательного отнесения творчества Симоны де Бовуар к фрейдизму. Она замечает, что, несмотря на собственные уверения, Симона де Бовуар использовала психоанализ как способ интерпретации. Это просматривается в том, как она объясняет свои отношения с матерью; Бовуар также соглашается с первостепенной важностью детства, но Лекарм-Табон уточняет: Бовуар придаёт значение социальным условиям, что отдаляет её от Фрейда и позволяет не смешивать подход Бовуар с психоанализом. После того как было продемонстрировано, что Бовуар использовала психоаналитический подход для рассказа о своей жизни, Лекарм-Табон сама осуществляет психоаналитическое прочтение *Воспоминаний благовоспитанной девицы* (*Mémoires d'une jeune fille rangée*). Она утверждает: то, что «автор отождествляет себя с мужчиной, проявляется сильнее и более бессознательно, чем с первого взгляда позволяет представить анализ». Но Лекарм-Табон уточняет: объяснение того отвращения, которое Бовуар испытывает к женскому телу, нужно искать не у Фрейда, а у других мыслителей (Лекарм-Табон ссылается на Юлию Кристеву).

Что касается *Второго пола*, я отыскал библиографические ссылки, касающиеся темы «Бовуар и психоанализ», которые датируются 1949-м и позже. Этот вопрос более или менее подробно поднимается во многих критических статьях, опубликованных после выхода книги.[12] Даже Франсуа Мориак, который говорит, что *Второй пол* – это порнография, считает, что эта книга стала возможной благодаря творчеству Фрейда! В критике последних десятилетий встречаются попытки определить место, которое психоанализ занимает в творчестве Симоны де Бовуар. В сообщении Мишеля Кайля речь идёт о критике и одобрительных отзывах, которые Бовуар адресовала психоанализу.[13] Другие авторы заостряют внимание на том, что Бовуар было известно в области психоанализа и где в её знании есть лакуны[14]. Элизабет Бадинтер отмечает ошибки, но признаёт, что они не уменьшают значимость и новаторский характер произведения, выражающийся в исследовании идеи материнского инстинкта.[15]

В книге Джулиет Митчелл *Психоанализ и феминизм* также раскрывается подход Бовуар, помещённый, однако, в более долгосрочную перспективу развития. Митчелл указывает на то, какую важность Бовуар придавала критике психоанализа, отмечая, что

---

11 *Mémoires d'une jeune fille rangée de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 2008.

12 Это касается сборника статей, опубликованного Ингрид Гальстер (Ingrid Galster): *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2004.

13 Kail M. *Simone de Beauvoir philosophe*. Paris: PUF, 2006.

14 В случае Мари-Кристин Амон (указ. соч.).

15 Бадинтер Э. Глава VI: Мать // Galster, *Simone de Beauvoir*, op. cit., p. 355–364.

именно в главе о психоанализе она вкратце излагает проект своей книги. При этом Митчелл добавляет, что то теоретическое объяснение, с помощью которого Симона де Бовуар объясняет притеснение женщин, в сущности, является психологическим. Я цитирую также тексты Рудинеско, которые раскрывают новаторский характер работ Бовуар; описываю сборник Катрин Рожер[16], в котором представлены интервью с различными феминистками, высказывающими своё мнение о *Втором поле*. Также упоминаю фундаментальные работы Мишель Ле Дёфф[17] и Евы Гётлин[18], в которых рассматривается влияние Сартра на то понимание женского пола, которым пользуется Бовуар. Напоследок привожу в пример Лекарм-Табон[19]: её оригинальность заключается в том, что она интересуется менее значимыми психоаналитиками, чем Фрейд, которых Бовуар цитирует; она также показывает, как философ использует их наработки.

Обратившись к библиографии в части вклада Симоны де Бовуар в экзистенциальный психоанализ, я привожу ссылки на книгу *Бовуар философ* уже процитированного Мишеля Кайля и статью Синтии Краус[20]. Последняя утверждает, что женщина ищет свою трансцендентность в мужчине, но у Бовуар речь вовсе не идёт о поисках пениса: это не поиск, а неконкретизированный экзистенциальный порыв, абстрактное желание свободы. Для Синтии Краус подобный ответ на вопрос Фрейда («чего хочет женщина?») является примером того, как, исходя из точки зрения экзистенциальной морали, Бовуар пересматривает факты, выявленные психоанализом. Что касается Мишеля Кайля, он раскрывает значение экзистенциального психоанализа в творчестве Бовуар, анализируя текст *Нужно ли сжечь маркиза де Сада?*, который показателен в раскрытии основных тезисов экзистенциального психоанализа.

2. Заседания

2.1. Возвращение к автобиографии, романы и персонажи

Даниэль Брюн

В сообщении о «Значении сна у Симоны де Бовуар» психоаналитик Даниэль Брюн задаётся вопросом о том, действуют ли романисты в акте творчества подобно сновидцам. Для Фрейда, напоминает она участникам семинара, личности, фигурирующие во

16 *Le Deuxième Sexe de Simone de Beauvoir. Un héritage admiré et contesté.* Paris: L'Harmattan, 1998.

17 *L'étude et le rouet*. Paris: Le Seuil, 1989.

18 *Sexe et existence. La philosophie de Simone de Beauvoir*. Trad. par M. Kail, M. Ploux. Paris: Éditions Michalon, 1991.

19 Lecarme-Tabone E. Le Deuxième Sexe *de Simone de Beauvoir*. Paris: Gallimard, 2008.

20 La psychanalyse d'un point de vue féministe matérialiste: l'invite du *Deuxième Sexe* // *Travail, Genre et Sociétés* 2008. Nov. № 20. P. 158–165.

сне, являются репрезентациями личности сновидца, но сновидец не узнаёт в них себя при описании сновидения. Сновидец прячется в них, именно этим обнаруживая себя. Брюн выдвигает гипотезу, что распределение персонажей в романе, как во сне, коррелирует с рассеиванием аспектов личности романиста. Она возвращается к вопрошанию Фрейда: где литературный творец берёт материал и как он возбуждает в нас те эмоции, которые мы не могли испытывать? Бовуар является творцом, о чём свидетельствует как плодотворность попыток интерпретации её текстов, так и то воздействие, которое *Второй пол* оказал на читательниц: они увидели в книге то, о чём думали сами, но не могли выразить, и поэтому примкнули к Бовуар. Почему они присоединились к ней?

Брюн задаётся вопросом о месте женщины в текстах Симоны де Бовуар. Она выделяет два основополагающих и повторяющихся образа женщины в жизни и творчестве Бовуар: влюблённая женщина и женщина, всерьёз размышляющая о своей свободе. Обеих женщин, которые, по сути, являются одной, можно найти в следующих парах: Франсуаза и Ксавье (*Приглашённая*, *L'Invitée*); Анна и Паула (*Мандарины*); Симона и Заза (*Воспоминания благовоспитанной девицы*). Каждый раз, замечает Брюн, мы имеем дело с отношением между женщиной и так называемой Другой женщиной. Это возвращает нас к тематике *Второго пола* и гегелевской философии, кратко изложенной в эпиграфе к *Приглашённой*: «Каждое сознание идёт на смерть другого».

Брюн отмечает, что в этих парах одна из женщин репрезентирует счастье, тогда как другая – смерть. Когда Сартр посоветовал Бовуар «выйти на сцену» в своих текстах, она решила, что подпитывать литературу своим именем – это такая же серьёзная вещь, как счастье и смерть. Оппозиции в парах женщин, отмечает Брюн, показаны несколько грубо, и это создаёт впечатление *unheimlich*, смешивая знакомое и беспокоящее. Тревожная странность преследует Франсуазу, главную героиню *Приглашённой*. Брюн видит пример *unheimlich* в детских воспоминаниях, которые появляются у Франсуазы, когда она гостит у родителей: речь идёт о старой поношенной куртке, которая не знает о своём существовании и которой девочка безумно хочет приписать своё сознание, отдавая себе отчёт в том, что это невозможно. Брюн видит в этой сцене картину зарождения будущей писательницы, которая будет наделять жизнью персонажей так же, как Франсуаза хотела наделить жизнью куртку. За этими парами женщин, столкнувшихся с тревожной странностью, мы видим колебание Бовуар между жизнью и смертью, между идеальной женщиной и карикатурой: в этой борьбе появляется образ, в котором отражается одновременно и возможность для отождествления Бовуар с её персонажами, и функционирование художественного текста как сновидения.

Лайза Аппиньянези

Британская исследовательница Лайза Аппиньянези размышляет на тему «Бовуар и автобиографическое письмо». Помимо *Воспоминаний* (*Mémoires*) и последующих книг, она анализирует «автобиографические побуждения», которые появляются в романах Бовуар и во *Втором поле.* Согласно Аппиньянези, отношение Бовуар к вопросу проявления себя в произведениях напоминает то, как она относилась к психоанализу. Бовуар сильнее сопротивляется раскрытию себя в произведениях, которые, предположительно, написаны с целью объяснить её личность; в произведениях же, где герои вымышлены, или в обобщениях (*Второй пол*) Бовуар более откровенна и открыто использует психоанализ. В биографии она рисует слишком идеальную картину себя, что, согласно Аппиньянези, сводит на нет всё то, что она знает о психоанализе. Тем не менее, она знает эту дисциплину и сравнивает её с экзистенциализмом во *Втором поле.*

Несмотря на то что Бовуар выступает противником психоанализа, в её текстах присутствуют психоаналитические интерпретации. Аппиньянези приводит различные примеры этого противоречия. В частности, случай, когда в *Силе обстоятельств* (*La Force des choses)* Симона де Бовуар рассуждает о *Приглашённой*: писательница оспаривает ложные интерпретации психоаналитиков. Несмотря на объявление некоторых психоаналитических интерпретаций ложными, всё же она признаёт, что при анализе данной сцены может найти место и для психоаналитических объяснений, но подобные объяснения слишком упрощают реальность. Бовуар также признаёт, что литература чем-то похожа на психоанализ, когда говорит о том, что текст *Приглашённой* позволил ей преодолеть трудности нахождения в любовном треугольнике.

Аппиньянези считает, что Бовуар показывает себя способным психоаналитиком и способной писательницей там, где не ограничивает себя. Таким случаем как раз и являются *Воспоминания благовоспитанной девицы*; в этом произведении Бовуар признаёт значимость детства и использует понятия фрейдизма, которые касаются этого этапа жизни. Аппиньянези также отмечает, что в своих наблюдениях Бовуар ищет убежище от депрессии.

Далее британская исследовательница описывает фрейдистский, или даже кляйнианский или лаканианский путь, по которому следует Симона де Бовуар. Благодаря этому Бовуар понимает, что непроизвольная имитация движения губ матери в момент её смерти способствовала примирению с тем, что сфера материнства первична для женщины. *Очень лёгкая смерть*, утверждает Аппиньянези, свидетельствует об окончании игры в прятки между Бовуар-психоаналитиком и её внутренним «я».

Лори Лофер

Психоаналитик Лори Лофер обращается к теме «Симона де Бовуар и психоанализ: ненависть, привлекательность, сопротивление?», переходя к анализу романа *Мандарины.* В этом произведении действительно есть измерение, касающееся критики психоанализа. Лофер привлекает для анализа также текст книги *Второй пол*, поскольку, согласно концепции исследовательницы, в этом произведении Симона де Бовуар идёт в обход Фрейда, чтобы выставить в выгодном свете теорию экзистенциализма Сартра. Лофер отмечает, что Бовуар пытается отбросить психоанализ, но не может обходиться без него в теоретических построениях и даже временами обнаруживает психоаналитический эссенциализм. Лофер считает, что психоанализ в долгу перед критикой Бовуар, поскольку она, будучи философом, выявляет в нём идеологические апории. Симона де Бовуар, согласно Лофер, делает из сексуальности философскую теорию.

Лофер также полагает, что во *Втором поле* Бовуар призывает психоанализ к освобождению, в котором он нуждается. Она создаёт психоаналитическую теорию, положив в основу политическое действие. И это становится возможным благодаря Фрейду.

В *Мандаринах*, по мнению Лофер, Бовуар показывает нам, что «психоаналитиком не рождаются, психоаналитиком становятся». Простое изменение формулы Бовуар на этот раз обосновано и достаточно продуктивно. Бовуар, в действительности, критикует не теорию саму по себе, а психоаналитика. В облике персонажа Анны Дюбрёй репрезентируется следование всем догматическим положениям психоаналитической теории. Этот персонаж, согласно Лофер, иллюстрирует факт, что Бовуар критикует не Фрейда, а фрейдистов, парализованных догмой. Но соответствует ли такой несколько суженный взгляд на психоанализ в *Мандаринах* тому, что думала Бовуар? Философ хорошо знала, что психоанализ – это изобретение, создавшее разрыв в способе мышления субъекта и позволившее преодолеть эссенциалистские взгляды биологии и психологии. Рассмотрение случая с Анной, которая закостенела в статусе буржуа, позволяет Бовуар поместить психоанализ в политический и социальный контекст. В поведении некоторых персонажей воплощается возможность переосмыслить психоанализ в свете марксизма.

Согласно Лофер, в *Мандаринах* Симона де Бовуар ставит следующие вопросы: можно ли быть психоаналитиком и думать о политике? Можно ли быть психоаналитиком, вовлечённым в социальную практику, и в то же время не быть раздавленным нормативной идеологией? Симона де Бовуар подталкивает психоанализ к тому, чтобы он задался вопросом о собственной практике, потому что психоанализ – это праксис. Праксис не сводится только к акту, он способствует трансформации социальных отношений.

2.2. Возвращение ко Второму полу

Моник Шнайдер

Психоаналитик Моник Шнайдер провела пленарное заседание на тему «Материнство и отчуждение», в центре внимания которого находилась идея Бовуар о том, что женщина подчинена «родовому» в большей мере, чем мужчина. Для автора *Второго пола* женщина поглощена своей судьбой матери, и эта судьба видится не как гуманизированная функция, а как предписанный биологическими законами способ регуляции. Женщина должна приложить усилия, чтобы вырваться из тисков своего рода.

Бовуар не стремится показать борьбу между мужчиной и женщиной: она исходит из могущества рода, от которого берёт происхождение пара. Ввиду наличия яичников и матки мужчина рассматривает тело женщины как тюрьму, пишет Симона де Бовуар: тело женщины обременено. Шнайдер находит ценным подобное замечание: Бовуар не говорит о собственно материнстве, поскольку сама женственность несёт в себе риск. Шнайдер указывает на то, что замечание Бовуар уместно и в рамках клинической практики. Психоаналитик отмечает: она заметила в своей практике, что многие женщины хотели бы скинуть три килограмма, чего не наблюдается среди мужчин. Это вес среднестатистического младенца. Небеременные женщины уже находят себя обременёнными эквивалентом постоянного материнства.

Делая упор на роль рода, Бовуар показывает, что борьба происходит не между мужчиной и женщиной, а между родом и его жертвой. От женщины требуется отречение от себя – только вследствие этого мужчина играет роль, которая изобличалась в текстах Бовуар. Но изначально отчуждение – это женское тело, а именно: месячные. Конечно, и мужчина и женщина являются, прежде всего, своими телами, но Бовуар утверждает: тело женщины – это нечто другое, чем женщина.

В своей практике Шнайдер не сталкивается с жалобами женщин на предмет внутренней угрозы, идущей из утробы. В своём недомогании они обвиняют внешнего агента: мужчину. Но это не противоречит тезису Бовуар, который весьма близок к истине клинической практики. Для того чтобы снять с женщин обвинения во всех несчастьях, которые вменялись им в течение столетий, Фрейд раскритиковал мнение о женщине как о вместилище зла. Женщины потеряли чрево, которое вновь возникло в *Толковании сновидений* как проявление бессознательного. Часть тела женщины, которую признаёт Фрейд, согласно Моник Шнайдер, это не внутренности, а то, что находится на краю женской пустотности – клитор, вагина. Говоря о риске, который представляет для женщины род, Бовуар включает этот враждебный элемент в тело женщины.

Далее Шнайдер показывает, как Бовуар, ссылаясь на Мерло-Понти («Человек не является естественным видом, это историче-

ская идея»), ограничивает значимость причинности, приписываемой роду, используя исторический материализм. На первое место Бовуар ставит средства производства.

Бовуар рассуждает об «абсурде плодовитости»: у женщины нет периодов стерильности, она может рожать круглый год. Во времена кочевничества это влекло за собой слишком большое количество новорождённых по отношению к ресурсам, к тому же женщина не могла участвовать в приращении ресурсов. Мужчина, таким образом, был гарантом равновесия воспроизводства и производства. Шнайдер считает, что Бовуар устанавливает цену мужским обязанностям; женщина же претерпевает свою биологическую судьбу: рождать и не создавать.

Мужчина «ставит цели, прокладывает к ним пути: он реализует себя как существующего», пишет Симона де Бовуар. Не женщина, а он ведёт войну, и в этом его драма, так как выше животных становятся, рискуя жизнью, а не давая жизнь. Согласно Бовуар, это предполагает иерархию полов. Шнайдер отмечает, что Франсуаза Эритье также уходит от половых различий на основании противоположности порождения/убийства; но в антропологии из этого факта делаются противоположные выводы, а именно, о том, что место мужчины – наихудшее. Он сожалеет о том, что не может порождать, находит это возмутительным и поэтому захватывает властные позиции. Шнайдер видит в этом принципиальную позицию Бовуар, способ, с помощью которого она делает уступку жизни со стороны имманентности, пассивности: она не открыта для создания ценностей. Именно мужчина создаёт ценности, которые придают значение существованию. Шнайдер далее показывает, что модель войны разрабатывается только в начале книги, поскольку Бовуар делает выбор в пользу «земли» как символа репродуктивной функции женщины; мужчина хотел бы присвоить их обеих (и женщину, и землю).

Шнайдер показывает, что изначально материнство представлялось Бовуар как не имеющее ценности и мешающее отношениям мужчины и женщины, и если мужчину плодовитость восхищает (он стремится к округлению чрева), то женщина опасается плода в нём. Таким образом, анти-фюзис принимает серьёзную форму: форму аборта. Здесь мы попадаем в зону запретного, замечает Шнайдер, что означает, что в некоторых областях психоанализа приводятся аргументы в пользу того, чтобы не давать оценки аборту: например говорят, что если ребёнка не хотят, это не означает, что ребёнок нежеланный. В такой перспективе факт беременности интерпретируется как утверждение желания телом.

Шнайдер признательна Бовуар за то, что она примирила два прямо противоположных импульса женщины: «Женщина с тревогой ощущает амбивалентность совершаемого ею акта». Согласно Шнайдер, Бовуар следует теоретическим путём, открытым Фрейдом и забытым большинством его последователей: она рассматривает избавление от ребёнка, открытое им в женских снах.

Фрейд дошёл даже до того, что сделал детоубийство специфически женским преступлением. Напуганный своим открытием, он, по мнению Шнайдер, направил своё внимание на гордость фаллосом, которую приписал мальчику: мальчик гордится тем, чего нет у девочки. При первом рассмотрении теории Фрейда Симона де Бовуар также обнаружила важный теоретический пласт, названный Шнайдер *крипто-феминистским*. При интерпретации сновидений некоторых женщин Фрейд распознаёт психическое сопротивление, когда они узнают о своей беременности. Он думает, что эти женщины, наверное, хотят подольше пользоваться свободой, прежде чем стать обременёнными материнством.

Шнайдер указывает, что, с другой стороны, Бовуар освещает природу отношения «мать–ребёнок» и ставит под вопрос формулу психоаналитической доктрины – желание пениса – и тот факт, что женщина находит в ребёнке эквивалент пениса. В действительности Бовуар показывает, что женщине необходима социальная рамка, которая позволит сопротивляться отставке в материнство, и это подтверждено в практике Шнайдер. Симона де Бовуар считает, что теория желания пениса не имеет никаких оснований: во взрослом состоянии мужчина считает свой пенис не игрушкой, а желаемым объектом, обладание которым он взял на себя.

Шнайдер отмечает, что Симона де Бовуар, чтобы затронуть вопросы, относящиеся к женственности, спрашивает о том, что находится в центре мужского опыта. Миражи и негативные высказывания, присутствующие в вопрошании о первом поле, отражаются в дискурсе о втором. Симона де Бовуар подводит нас к важному открытию: она утверждает, что отношение к своей собственной плоти касается не только женщины, но и мужчины. Благодаря такой смене акцентов, осуществлённой Симоной де Бовуар, мы можем рассматривать культурно сконструированное представление о женщине (пассивность, плотское бремя) как стратегию забвения уязвимости мужчины ввиду его состояния воплощённости.

Психоаналитик ***Джулиет Митчелл*** отвечает на два вопроса, поднятых Моник Шнайдер, и добавляет к ним ещё один.

А. *Тело женщины обременено тем, что является для неё родовым признаком.* Перевод на английский не позволяет Митчелл прокомментировать тезисы Шнайдер, поскольку для «обременённости» в английском языке используется слово «нагруженность» (*burdened*), не являющееся безупречным эквивалентом. Слово «обременённый» больше подходит для клинических и теоретических наблюдений Шнайдер. Митчелл указывает, что она впечатлена тем, что на сеансе психоанализа парижанки регулярно говорят о желании сбросить три килограмма. В Англии такого нет, говорит она. В Лондоне, наоборот, хотят избавиться не от веса, а от пустоты матки или тела, которое потеряло матку. Согласно Митчелл, в английской традиции с 1920-х гг. женщины-психоаналитики, а вслед за ними мужчины возвращали женщинам матку. Не иметь доступа

к тому, что конституирует матку, или думать, что матка похищена, является в Англии патологией и/или травмой. Митчелл констатирует: пустота (для англичанок) против трёхкилограммового ребёнка (для француженок) означает различные структурные среды для материнства и отчуждения.

Слово «отчуждение», по странному стечению обстоятельств, не появляется в первом переводе *Второго пола*, оно воспринято только вторым поколением английских феминисток. Митчелл согласна со Шнайдер в том, что во *Втором поле* не мужчины противопоставляются женщинам, а оба пола – жестокости рода. В борьбе за то, чтобы переходить от жизни к существованию, мужчины заключают женщин в своего рода тюрьму рода. Несмотря на то что Симона де Бовуар полагает, что женщины отчуждаются в биологическом *я*, которое представляет собой нечто большее, чем материнство, Митчелл согласна со Шнайдер, когда последняя воспринимает все аспекты женственности как априори материнские. Митчелл хотела только уточнить, выдвинув предположение, что не постэдипальный мужчина, а маленький протоэдипальный мальчик размещается таким же образом, потому что каждый «рождён от женщины» и является субъектом «по закону матери».

***Б.** Контрацепция – аборт – детоубийство.* Митчелл глубоко удивило описание Бовуар во *Втором поле* контраста между криминализацией аборта в публичной сфере и поведением мужчин, которые в частной сфере настаивают на аборте, поскольку не хотят становиться отцами. Как феминистка 1960-х, Митчелл осознавала, что аборт является в высшей степени серьёзным поступком, и она убедилась в этом, когда стала психоаналитиком в 1970-х гг.

Шнайдер понимает, что Фрейд боится того, что мать может не желать ребёнка – Фрейд не хотел исследовать желание детоубийства, – и это очень важно для Митчелл. Тот способ, которым Шнайдер прочитывает Фрейда, делает из Фрейда крипто-феминиста. Равно как и женщины, мужчины, по Митчелл, амбивалентно относятся к факту, что у них будут дети. Митчелл полагает, что оба пола хотят и не хотят ребёнка не только потому, что ребёнок – это смерть родителей, как говорит Гегель и повторяет вслед за ним Бовуар, но также потому, что ребёнок – это не игрушка на один день. Даже если материнство обладает предзаданной сущностью, факт, что у вас есть ребёнок, навсегда превращает вас в мать. Фрейд делает из детоубийства преступление женщины, но детоубийство совершало сновидение. Это противоречит идее второй волны феминизма: не только женщины могут быть как мужчины, но и мужчины желают делать то, что и женщины. Мужчины и женщины хотят убить своё потомство, даже если они его желали.

***В**. Бовуар – крипто-психоаналитик.* Митчелл констатирует, что Симона де Бовуар была плохо знакома с произведениями Фрейда, когда писала *Второй пол*. Однако Митчелл интересуется не сознательным, а латентным знанием Бовуар о психоанализе. Митчелл делится соображениями о романах Бовуар, в которых

появляются автобиографемы желания убить и ревности Бовуар по отношению к своей сестре и Ольге, любовнице Сартра. Митчелл сама пришла к Фрейду через Бовуар. Она увидела во *Втором поле* вопросы, поставленные Симоной де Бовуар о женщинах на языке философии. Митчелл искала другое выражение для этих вопросов, которое нашла в психоанализе. Фрейд помог ответить на вопросы, поставленные Бовуар, заменив «Другого» философии на «объект» в психоанализе. Но для Фрейда характерно вертикальное видение отношений (отец/дочь). Митчелл хотела бы снова ввести горизонтальные отношения (братья и сестры), чтобы объяснить статус субъекта женщин со стороны субъекта мужчин. Она заостряет внимание на важности рождения младшей сестры или младшего брата, которое трансформирует старшего в мальчика или девочку. Бесполезно означивать отсутствие фаллоса, внешнее присутствие пениса или вульвы маркирует социальное отличие. В *Приглашённой*, назвав Франсуазой, именем матери, персонаж, который является её двойником, Бовуар осуществляет желание, заключающееся в том, чтобы мать избавилась от нового ребёнка (Ксавье, Ольга, Элен). Множество фактов указывают на важность латеральных отношений для Бовуар. Она читала *Феноменологию духа* Гегеля, в которой немецкий философ подробно рассматривает отношение сестра–брат. Мы знаем, как важны латеральные отношения Бовуар с мужчинами. Она завершает *Второй пол* призывом к братству. Следовало бы проблематизировать состояние субъекта сестры; но в это состояние субъекта всегда включено женское.

Жаклин Роуз

В своём ответе Моник Шнайдер специалист по психоанализу Жаклин Роуз хочет схватить чисто психоаналитическое измерение материнского отчуждения в мысли Симоны де Бовуар. Она исходит из дискуссионных вопросов о том, *«как я проявляюсь в мире»* и *«через кого я проговариваю себя»*. Последний напоминает Роуз о радикальном отчуждении, характеризующем отношение субъекта и его бессознательного. Она выдвигает тезис, что в мысли Бовуар эти вопросы несовместимы. Бовуар помещает женщину в мир ценностей, в котором нужно выбирать между трансцендентностью и отчуждением. Согласно Роуз, она должна была выбирать между психоанализом и философией. Роуз хочет доказать, что этот выбор невозможен.

Бовуар показывает, что материнство противопоставляет женщину тому, что ограничивает её выбор. Поглощение женщины реальностью по причине её материнства описано у Бовуар как катастрофа. И именно это станет катастрофой для экзистенциалистского проекта, который Бовуар защищала. Бовуар утверждает: женщина не делает детей, она делает саму себя. Женщина ошибочно чувствует себя как имеющую окончательную ценность.

Согласно Роуз, Бовуар приравнивает плод к смерти. Поскольку мать находится во власти того другого, что внутри её, это роднит плод и бессознательное. Таким образом, для Роуз «психоанализ находит своё место в мысли Бовуар, когда речь идёт о матери». Когда Бовуар, критикуя психоанализ, желает поместить женщину в мир ценностей и придать её поведению измерение свободы, она находит взаимопонимание с многочисленными феминистками, которые видят в её произведении завещанную возможность выбора. Роуз же, напротив, думает, что анализ образа матери, совершённый Бовуар, указывает на границы её проекта, «необходимость для каждой женщины примирять свои возможности выбора в качестве субъекта-женщины с областью неукротимого бессознательного».

2.3. Возвращение к экзистенциальному психоанализу

Философ ***Мишель Кайль*** вёл заседание, посвящённое экзистенциальному психоанализу, на тему «Бовуар и психоанализ: какой психоанализ?» Он объявил, что будет говорить с точки зрения философа, а не психоаналитика: это отразится на оценке отношений между Бовуар и психоанализом как отношений конкуренции. Симона де Бовуар противопоставляет себя психоанализу, она требует попытаться интерпретировать субъективность в логике экзистенциалистской морали, считаясь с фактами, открытыми психоанализом. Речь идёт о конкуренции, потому что Бовуар старается развернуть основные тезисы экзистенциального психоанализа, как того хотел Сартр, который также настаивал на важности детства (*Бытие и ничто*). Как и Фрейд, Симона де Бовуар признавала, что анализ субъективности требует введения понятия значения. Но для Фрейда значением является психическая реальность, в то время как Бовуар настаивала на том, чтобы признать активность по означиванию в качестве функции субъекта.

Для Кайля в этом проявлялась фундаментальная причина противостояния Бовуар фрейдизму: концепция субъекта у Фрейда классическая, в то время как Бовуар стремится трансформировать субъект в сознание, которое является всего лишь бытием, заброшенным в мир. У неё нет «природы субъекта», на которую опирается Фрейд в теории сексуальности, всё ещё находящейся в заложницах у эволюционистской концепции. Зато Бовуар представляет себе сексуальность в терминах экзистенции, что показывает её работа о Саде. Несомненно, наиболее интересная точка для сопоставления психоанализа и концепции Бовуар – это статус, который они приписывают сексуальности.

Целью философа ***Ульрики Бьорк*** в докладе «Аргумент Симоны де Бовуар против натурализма» является уточнение причин, по которым Бовуар отвергала «психологические объяснения» и способы, с помощью которых она исследовала женственность и отношения между полами во *Втором поле*. В этом произведении Бовуар верна своему мнению, что научные объяснения фактов человеческой

жизни являются редукционистскими, но не до конца отрицает научные объяснения человеческого поведения. Бьорк иллюстрирует это требование Бовуар, обращая внимание на амбивалентное отношение к психоанализу с самого начала творчества. Бьорк полагает, что хоть Бовуар настроена критически по отношению к натуралистским элементам фрейдовского психоанализа, она принимает его интерпретативные аспекты, в основании которых лежит идея о том, что значение импульсов можно узнать только с помощью их ментальной репрезентации, не нарушая целостность субъективных переживаний. Бьорк также показывает, что во *Втором поле* Симона де Бовуар представляет экзистенциальную реинтерпретацию нарциссизма.

Философ ***Сесиль Декузю*** в сообщении, озаглавленном «Бовуар – Мерло-Понти: психоанализ как хиазм», с помощью понятия феноменологии Гуссерля *Fiktion* подвергает анализу одно из фундаментальных понятий философии Симоны де Бовуар – *l'ambiguïté* (двойственность) как нетождественность субъективности. «Фикция» заключается в том, что субъективность всегда содержит в себе необходимость инаковости: присутствие другого обосновывает и делает необходимым наше существование, настаивает Бовуар (*Pyrrhus et Cinéas*). Декузю комментирует:

> «Для того чтобы я смогла восстановить себя в своём бытии, нужно прежде, чтобы я была вырвана из себя и “проросла” в другом – чтобы он отражал моё бытие-в-мире».

Декузю встречает эту конструкцию во всех романах Бовуар, и особенно в *Приглашённой*. Этот роман показывает не только гегельянское убийство, но и две грани одной и той же иллюзии реальности: иллюзию совершенной коммуникации между *я* и другим (Франсуаза и Пьер) и иллюзию взаимного исключения (Франсуаза и Ксавье). Декузю видит в зазоре между двумя иллюзиями появление понятия «присвоения». Она напоминает о том факте, что один из персонажей *Крови других* (*Sang des autres)*, Бломар, произносит такую реплику: «Я существую, следовательно, я присваиваю».

Для Мерло-Понти, работавшего над этой темой (*Доклад в Мехико*), присвоение – это одновременное преодоление, слияние и разделение пары «я/другой». Он заимствует у Бовуар это понятие, «чтобы увидеть телесность плоти как нашу вписанность в мир». Декузю эксплицирует пределы присвоения для Бовуар: оно разрушает иллюзию суверенной субъективности. «Я не могу уйти в себя», – пишет Бовуар; наш путь по необходимости пересекается с путём другого. Таким образом, в понятии присвоения нам открывается то, что субъективность никогда не совпадает с собой и никогда не реализует себя.

Декузю видит сходство между такой концепцией субъективности и «функцией *я* (*je*)» в *Стадии зеркала* у Лакана. Рассмотрев утверждение Лакана о повороте от зеркального *я* к *я* социальному: «Момент, когда завершается стадия зеркала, становится началом

диалектики, которая отныне связывает *я* и производимые им ситуации», – Декузю видит в нём такой же, как и у Бовуар во *Втором поле*, способ интерпретации женского вопроса. Женщины будут удерживаться на стадии зеркала и не смогут осуществить «поворот от зеркального *я* к *я* социальному», они не смогут подлинно позиционировать себя как субъектов.

Мерло-Понти также заимствует у Бовуар тезис о конфликте между интимностью и социальностью у женщины. Он отмечает, что поскольку душа кажется пустотой, употребление данного термина позволяет избежать пустоты бессознательного. Декузю предполагает, что мы видим «появление того, что могло бы быть полем психоанализа согласно Бовуар и Мерло-Понти». Для них пространство психоанализа могло бы состоять в сочленении видимого и невидимого. Декузю замечает, что бессознательное стало бы в таком случае внепространственным, и уточняет:

> «Идею внепространственного раскрывает проект концепции идентичности, предложенный Бовуар, – поскольку "любой субъект располагается насквозь всех проектов как трансцендентность" (*Второй пол*). Одной из выгод идентичности как проекта является то, что он завершается преимуществом "не быть никем" (*Мандарины*)».

Для Сесиль Декузю, таким образом, психоанализ зачастую представляется Бовуар как процесс нормализации, адаптации, потому что, согласно Бовуар, психоанализ не достигает стадии снятия субъективности. Следовательно, согласно Декузю, основная критика, которую Бовуар адресует психоанализу, направлена на его метод.

В сообщении «Исследование, страдание, наслаждение» ***Женевьев Фрэсс*** приходит к рассмотрению привилегированного положения Симоны де Бовуар. Из-под пера последней вышли тексты, свидетельствующие о том, что привилегия женщины-первопроходца XX века состоит в том, что она обладает не имеющей аналогов силой.

Фрэсс отстаивает идею, что наслаждение у Бовуар преобладает над исследовательским интересом, поскольку является способом отношения к страданиям. Исследованием руководит сила удовольствия, которую называют наслаждением; она изначально связана со страданием, но пытается избавиться от него, следуя за увлекающими возможностями. Согласно Фрэсс, у Бовуар «желание знания», «обработка страдания» и «появление наслаждения» проявляются совершенно новым в истории литературы (а тем более – женской литературы) способом. Фрэсс помещает эту проблематику в перспективу истории демократии и истории литературы, напоминая, что то, что касается женщин, приобретает в ней первостепенную важность. Симона де Бовуар находится в абсолютно новой ситуации:

«Наслаждение первично, и, будучи опосредованным в отношении знания, оно доминирует над страданием».

3. Доклад Юлии Кристевой на закрытии семинара

В своём докладе «Бовуар и психоанализ: взаимный вызов» на закрытии семинара Юлия Кристева обращает внимание на совпадение времени рождения психоанализа и феминизма. Их взаимный вызов подталкивает нас, отметила она, к тому, чтобы попробовать поменять их ролями.

Кристева вспоминает, что Симона де Бовуар, критикуя Фрейда во *Втором поле*, в то же время им восхищается. Тезис Кристевой состоит в том, что Бовуар находит в психоанализе основополагающую революционную идею своей книги и выражает её в разделе, посвящённом психоанализу: пол – это тело, обжитое субъектом, «женщина не определена природой: женщина сама себя ограничивает, принимая эмоциональность за свою природу». Симона де Бовуар, продолжает Кристева, схватывает, таким образом, самое существенное в открытии Фрейда: переход от пола к психосексуальности. Бовуар понимает, что Фрейд не сводит сущность человека к биологическому, хоть её отношение к Фрейду остаётся амбивалентным. Кристева полагает, что Бовуар жёстче всего критикует не фрейдовскую проблему кастрации, а то, что считает систематическим отказом от идеи выбора. Бовуар пытается говорить о реализации экзистенциальной свободы женщин, считаясь с историческим контекстом. Кристева напоминает о том, что Бовуар основывается на феноменолого-экзистенциальном дискурсе, но подпитывает его иными дискурсами освобождения, среди которых и психоанализ, но психоанализ, ассимилированный личностью Бовуар для интеграции его в борьбу.

Далее Кристева приводит рассказы о снах, которые Бовуар оставила в четвёртом томе своей биографии с названием *Всё учтено* (*Tout compte fait)*. Она отмечает, что Бовуар пытается контролировать, держать на дистанции беспомощность, ощущаемую ею во сне. Кристева отказывается следовать фрейдистской интерпретации рассказов о снах Симоны де Бовуар. Она хочет заставить их «резонировать» с её философскими текстами. Кристева отмечает, что Бовуар в снах много ходит, теряется и теряет свой багаж; в них много убийств, «как и должно быть в снах»: Кристева находит в них женщину, порвавшую связь с эмансипированностью. Она интересуется «двигательным возбуждением» Бовуар, её беспокойным отношением к одежде, снами, касающимися матери (ускользающее материнство и материнство, от которого надо ускользнуть). Кристева останавливается на рассмотрении сна, в котором персонаж хочет разбить яйца вилкой. Она видит в нём свидетельство «глубины самоанализа, который Симона де Бовуар хотела достичь». В

сцене с яйцом совершается убийство матери. Кристева видит в этом выражение «борьбы с другой женщиной насмерть». Жестокость по отношению к другой женщине смягчается в снах, где появляется Сильвия. Кристева также затрагивает темы присутствия отца и его убийства, которые имплицитно присутствуют в сновидениях.

Кристева задаётся вопросом о значении того факта, что глубоко личные вещи Бовуар делает достоянием публики. Идёт ли речь об обольщении публики, или же это попытка влияния на неё? Чего хочет добиться Бовуар, отводя интимному центральное место в политическом действии, – создать свой культ или избежать его? Кристева склоняется ко второму варианту. Она также говорит:

> «Гений Бовуар состоит в способности заставить глубоко личное звучать в унисон с тревогами времени, чтобы трансформировать их в неотлагательные действия в области политики: моя боль – ваша боль, и вам нужно её преодолеть на уровне мирового сообщества».

С помощью самоанализа Симона де Бовуар сконструировала произведение, ставшее знаковым для истории женщин.

Свободные ассоциации, возникшие у Кристевой при знакомстве со снами Бовуар, выливаются в рассмотрение *трёх тем*. Сны выявляют подкладку произведения, связанную с интимным, которая, тем не менее, не исчерпывает их содержание. Юлия Кристева использует для психоанализа образ из Пруста: психоанализ не сводится к микроскопическому рассмотрению интерпретации снов и интимного; Кристева хочет использовать телескоп, как она его называет, «детальной социоисторической интерпретации аналитического опыта». С помощью этого инструмента она обследует «три области, в которые Бовуар ввела новшества, вписав своё бессознательное в социоисторическое существование женщин в XX веке».

А*. Универсальное и женское: секрет импульсивности и «универсализм»*. В философии равенство полов, согласно Бовуар, вписано в режим универсального. Кристева защищает тезис о том, что благодаря психоанализу мы знаем, что универсализм основан на отрицании женского тела, женской гомосексуальности и материнства. С помощью формулы: «Женщиной не рождаются, ею становятся» – Симона де Бовуар тем самым говорит, что она сама отказывается от полового различия. Можно сказать, что это следует из того факта, что Бовуар идентифицировала себя с мужчиной. Кристева полагает, что Бовуар намеренно отдавала приоритет критике материнства, потому что её современники могли понять эту критику, и оставила в тени женскую гомосексуальность, чтобы избежать бесплодных провокаций. Кристева видит в этом гениальность Бовуар. Таким образом, она избежала одновременно и эксгибиционизма, и рационалистического отторжения. За тем, что отрицала Бовуар, скрывалась двойственность: это позволяло философу реализовывать свою социальную и политическую линию. Но Кристева видит в этом, кроме прочего, сожаление об отказе от материнства

и признание краха, который она потерпела в своём опыте деконструкции-реконструкции пары.

***Б**. Пара мужчина–женщина: пересмотреть и исправить*. Юлия Кристева отмечает, что пара, которая соответствует модели, предложенной Руссо, была заранее обречена, и женский роман от мадам де Сталь до Колетт изображает трудности этой буржуазной пары. Бовуар-романистка не стала более оригинальной, чем её коллеги. Но в книге *Кровь других* Симона де Бовуар нашла свой стиль на пересечении интимного и политического. Кроме того, что Бовуар показывает себя в романе как свидетельницу событий своего времени, она продолжает деконструировать пару. Более того, Кристева утверждает: «Преодолено само преодоление интимности». Бовуар не перестаёт открывать для себя новые пути и связи: когда абсолютная любовная связь с Сартром рвётся, её заменяет множественность связей: «Об этом всё ещё пишут и говорят».

Юлия Кристева продолжает речь вопросом о «говорящей, адаптирующейся, подвижной жизненности», в которой можно было бы увидеть измену, порочность, манипуляцию. Но Кристева отмечает, что Бовуар сохраняет основное в своих изысканиях; она сама становится подопытным кроликом. Наиболее примечательно для Кристевой то, что пара, которую деконструируют-реконструируют, не превращается в модель. Сартр и Бовуар продемонстрировали «невозможность союза мужчина–женщина без заботы о поддержании этого союза, состоящей в том, чтобы признавать и ценить автономность индивидов». К тому же, отмечает Кристева, обмен мыслями и идеями между ними способствовал тому, что «пара, в некотором смысле, была дискуссией».

Сартр и Бовуар демонстрируют возможность поддержания диалога между двумя автономными индивидами, и учитывая пол, и игнорируя его. Пара является чем-то вроде пространства мысли; это не пара Руссо, которая была основанием власти государства и размножения.

***В**. Зачем же нужен роман?* Хоть Симона де Бовуар и говорит, что для неё главным делом жизни оставалось написание книг, тем не менее не складывается впечатления, что она интересуется языком; он для неё, по мнению Юлии Кристевой, скорее подпорка для мышления, ангажированности, для самой жизни. Действительно ли её произведения, в которых достаточно много деталей, сделаны из слов или же «из неизъяснимого вербального импульса, который ничто не останавливает?» Симона де Бовуар не демонстрирует озабоченности формой.

Кристевой кажется, что для Симоны де Бовуар роман – это всего лишь реконструкция себя, самоанализ и, скорее, социальное послание, чем произведение искусства. Романы Бовуар выбиваются из французской традиции, для которой характерны стилистические поиски. Но подобная особенность её романов необходима, чтобы прояснить теоретические работы Бовуар, от которых неотделимо её художественное творчество.

> «После Бовуар роман стал актом экзистенциального утверждения, с помощью которого невыносимость интимного трансформируется в политическую цель».

Бовуар, согласно Кристевой, отличает себя от своего нарративного *Я*, потому что глубоко личное не смешивается с нарциссизмом; Бовуар действует с помощью «недоговорок» и смещений, что позволяет ей воплощать политическую философию свободы в микрокосме интимного.

В заключение Кристева возвращается к универсализму Бовуар. Она утверждает, что работа романистки Бовуар не является признаком её слабости как теоретика. Кристева видит во взаимовлиянии и взаимодополнении её философии и романов «наивысший акт анализа, который оградил её от того, чтобы она осталась просто в статусе активистки женского движения». В романах проявляется «опытная женщина», что, согласно Кристевой, разрушает фигуру Бовуар-феминистки, привнося во *Второй пол* нечто, присущее каждому человеку. «Призыв сделать политику уникальной, а уникальность – политикой» делает Бовуар чем-то большим, чем миф. И в этом Симона де Бовуар остаётся единственной в своём роде.

Перевод *Лины Медведевой*

ВЯРТАНЬНЕ ДА БАВУАР
(аб актуальнасьці Бавуаравай фэміністкай спадчыны)

Уладзіслаў Іваноў[1]

Abstract

The article considers importance and ongoing relevance of Simone de Beauvoir's philosophical and feminist contribution. She was one of the most outstanding personalities of French left-wing school of thought and universalist feminism of the 20th century. Despite the fact that this philosopher and writer belonged to the previous century, despite all the successes of essentialist projects such as equality, feminization of language etc., de Beauvoir continues to touch minds and hearts. Socialists, the Greens and many intellectuals (E. Badinter, J. Kristeva) often refer to her in the questions of gender equality and in the most recent debates on the place of religion in the Republic, as it was in the case of the ban of wearing niqab in public. De Beauvoir is an object of a renewed interest in other countries too: The Second Sex is being translated in the USA and Japan anew due to the unsatisfactory quality of the original translation of the 1960s. At the same time, her literary works which previously remained in the shadow of Sartre also receive a renewed attention.

Keywords: feminist philosophy of Simone de Beauvoir, existentialism and feminism, dispute between difference feminism and egalitarianism in France, political relevance of the ideas of Simone de Beauvoir, followers of Simone de Beauvoir.

> Жанчынаю не нараджаюцца, ёю становяцца. Ніякае біялягічнае, псыхічнае, ані эканамічнае існаваньне не вызначае постаці, якую займае ў грамадзтве чалавечая саміца; культура ў цэлым стварае гэты прамежкавы між мужчынай і кастратам прадукт, вядомы як жанчына.[2]
>
> *Сымона дэ Бавуар*

Вяртаньне да Сымоны дэ Бавуар мае ня толькі настальгійна-эмацыянальнае адценьне, ня толькі просты

[1] Уладзіслаў Іваноў – палітоляг, фэмініст, магістар палітычных навук (Страсбург, Францыя), выкладнік палітычнай навукі і палітычнай гісторыі (ЭГУ, Вільня, Літва).

[2] Beauvoir S. de. *Le Deuxième sexe*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 1974. P. 285.

літаратурны, філязофскі ці фэмінісцкі кур’ёз сучасьніка да таго, што дзеілася і займала розумы нашых папярэднкаў у XX стагодзьдзі. Вяртаньне дэ Бавуар у беларускім кантэксьце раўназначна часам адкрыцьцю Сымоны дэ Бавуар, бо ейная творчасьць на роднай мове так і застаецца пакуль заказанай. Але ж, канечне, гэта не заўсёды адкрыцьцё, бо беларусы, як народ разумны і шматмоўны, чытаючы на розных мовах, натуральна, шмат ведае аб выбітнай экзыстэнцыялістк і пісьменьніцы, філёзафкі і знанай фэміністкі. Магчыма, не заўсёды ведае ці прымае ейныя ідэі і кнігі, але прынамсі ведае, хто яна такая. І, амаль дваццаць пяць год счакаўшы пасьля сьмерці, да яе вяртаюцца паўсюдна: у нас па прычыне адсутнасьці, забароны за савецкім часам, а таму і няведаньня, на Захадзе па прычыне адновы дэбатаў паміж рознымі плынямі фэмінізму (перадусім унівэрсалізмам і дыфэрэнцыялізмам), а таксама па прычыне, як ні парадаксальна няякасных перакладаў у 50-70-я гады мінулага стагодзьдзя[3]. Так, менавіта з-за дрэнных перакладаў ейных тэкстаў і перадусім эсэ *Другі пол* на ангельскую і японскую мовы, у XXI стагодзьдзі яна перачытваецца нанава і, натуральна, вымагае новых камэнтароў і водгукаў. Таму вяртаньне да яе ў пэўнае ступені натуральнае і мы не варушым намарна мінуўшчыны, як лічаць многія францускія фэміністкі-дыфэрэнцыялісткі, вядомыя як заятыя варагіні ідэяў і прынцыпаў дэ Бавуар.[4] У дадатак, вяртаньне да Бавуар справакавана новымі адкрыцьцямі, апублікаваньнем новых матэрыялаў, лістоў пісьменьніцы ўжо пасьля ейная сьмерці (апублікаваныя лісты Бавуар да Нэльсана Альгрэна, ейнага амэрыканскага каханка, лісты да Клёда Лянзмана, ейнага францускага каханка, ейны маладзёвы дзёньнік *Les Cahiers de jeuness*, зь якіх мы даведваемся, напрыклад, аб лесьбійскіх і бісэксуальных авантурах філёзафкі, аб бязьдзейнасьці і нават нейкай апатыі і сьлепаце інтэлектуалкі на пачатку Другой сусьветнай вайны).

Нарэшце, вяртаньне да Бавуар, да ейнай філязофскай і фэмінісцкай спадчыны абумоўлена тым, што на яе спасылаюцца ў сучасных сацыяльных дэбатах у Францыі, пэўныя рухі (напрыклад, антыпарытарысцкі рух[5], рух і закон аб забароне паранджы) і асобы, хоць і з крытычным падыходам (чыньнік часу і новага кантэксту абумоўлівае!), але ж дасюль абапіраюцца на выбітную мысьлярку: францускія сацыялісты, зялёныя, асобныя інтэлектуалы накшталт Элізабэт Бадэнтэр, Франсуаз Калэн ды іншыя. Такім парадкам, акрамя ўласна асабістага інтарэсу да спадчыны мысьляркі, «па-

[3] Grosholz E. Nouvelles lectures de Simone de Beauvoir // *Le Magazine littéraire*. 2008 (janvier). № 471. P. 52.

[4] Lancelin A. La deuxième vie du *Deuxième Sexe* // *Le Nouvel Observateur*. 2008. 3 janvier.

[5] Рух, скіраваны супраць праекту аб парытэце ў палітыцы і наагул у публічным жыцьці. Нагадаем, што закон аб парытэце (палоў) быў прыняты ў Францыі ў 2000 г. і ўнесены ў Канстытуцыю (прынцып парытэту). Паводле гэтага закону дзяржава мусіць забясьпечыць роўны доступ – як мужчынам, так і жанчынам – да пасадаў, улады і імкнуцца да поўнага парытэту палоў.

пэсы» экзыстэнцыялізму і фэмінізму, як называлі Сымону дэ Бавуар злыя языкі і прэса, ў нашым вяртаньні галоўнай зьяўляецца ўсё ж-такі актуальнасьць і актуалізацыя ейнай багатай фэмінісцкай, а разам з тым філязофскай спадчыны.

Натуральна, пачнем з самага пачатку, то бок зразумеем кантэкст, у якім жыла і пісала Сымона дэ Бавуар. Без таго кантэксту нам проста не ўявіць рэальнага маштабу і значнасьці ейных твораў для грамадзтва з аднаго боку, і, для навукі і літаратуры з другога. Апісваць усёй складанасьці сярэдзіны XX стагодзьдзя ў жыцьці жанчынаў мы не станем, нагадаем толькі, што эсэ *Другі пол* шакаваў літаральна ўсіх, у тым ліку некаторых ейных аднадумцаў (А. Камю, напрыклад, успрыняў эсэ як абразу ўсім лацінскім мужчынам), а таксама людзей лявіцы (сацыялістаў і камуністаў адначасова). Твор зьявіўся, калі ніхто ніколі не гаварыў голасна пра сэксуальнасьць наагул, пагатоў жаночую. Твор зьявіўся тады, калі адзінае прызначэньне кабеты палягала ў мацярынстве, што ўсяляк падтрымлівалася і прапагандавалася дзяржавай. Калі большасьць францужанак жылі ў шлюбе (і абавязкова ўзяўшы мужава прозьвішча!) і іх сьвет палягаў недзе паміж хатняй гаспадаркай і крамай, дэ Бавуар азначае гэта як неаўтэнтычнае жыцьцё, ці ўцёкі ад сапраўднага, аўтэнтычнага жыцьця.[6] Але ж без усякага снабізму, як гэта можа спачатку падацца, пісьменьніца канстатуе і апісвае, крытыкуе і прапануе, робіць своеасаблівую філязофскую аўтапсію грамадзтва, калі яна цьвяроза, але і сумна сьцьвярджае, што «сьвет заўсёды належыў мужчынам»[7], а «кабеты ніколі не былі на роўнай з мужчынамі, а зьяўляліся калі не іх нявольніцамі, то прынамсі васалкамі»[8]. У той час Бавуар сталася адной зь першых кабетаў, якая выкладала філязофію, бо звычайна гэта справа належыла мужчынам. Нарэшце, твор зьявіўся ў той час, калі кабеты ў Францыі толькі атрымалі права палітычнага голасу, а з-за спарону можна было трапіць у турму ці нават на эшафот. Безьліч абразаў, кпінаў і нават пагрозаў перасьледвалі пісьменьніцу з 1949 году. Чаму ж заходнія грамадзтвы былі нагэтулькі абураныя адным і з першага погляду простым экзыстэнцыялісцкім эсэ?

Нагадаем асноўныя пастуляты Бавуарава фэмінізму, якія наўпрасткі вынікаюць зь іх з Сартрам разам выпрацаванага экзыстэнцыялізму.

- Экзыстэнцыйна і тэарэтычна кабета – роўня мужчыны. Як і мужчына, кабета – гэта сацыяльны, культурны прадукт, адкуль вядомая фраза-рэзюмэ ўсяго эсэ *Другі пол* – кабетай не нараджаюцца, а становяцца.[9] Дарэчы, тое самае філёзафка кажа і ў дачыненьні да мужчыны: ім не нараджаюцца, а становяцца. Людзі – гэта ***перадусім***

[6] Beauvoir, op. cit., p. 181–182.
[7] Ibid., p. 79.
[8] Ibid., p. 22.
[9] Beauvoir, op. cit., p. 285.

істоты сацыяльныя[10], таму усялякі біялягізм мусіць граць другарадную ролю ў вызначэньні і тлумачэньні роўнасьці палоў, пагатоў у грамадзтвах цывілізаваных і тэхналягічных. Прызнаючы мінімальную ролю біялягічнага, пісьменьніца аўтаматычна становіцца на баку мінімалісцкага ці яшчэ ўнівэрсалісцкага фэмінізму.

• У гісторыі кабета не мела шанцаў для паўнавартаснага разьвіцьця, бо з усіх бакоў (сацыяльнага, рэлігійнага, палітычнага, мэдычнага, навуковага і г. д.) зьведвала ціск, прыгнёт, адчужэньне.[11] У выніку кабета – нявольніца, васалка мужчыны, істота цалкам адчужаная, пазбаўленая волі, голасу, уласнай трансцэндэнтнасьці. Усе традыцыйныя ролі – маці, гаспадыня – ёй навязаныя грамадзтвам і зазвычай яны маргіналізуюць яе, не даюць цалкам раскрыць ёй свой патэнцыял.

• Мэта кабеты: стаць суб’ектам, а не простым аб’ектам мужчыны. Выйсьце для кабетаў: праца, эканамічная незалежнасьць, а разам з гэтым незалежнасьць інтэлектуальная, сымбалічная (аўтаномія, адмова ад мужавага прозьвішча, напрыклад). Аўтэнтычная незалежнасьць, а пазьней і роўнасьць палоў магчымыя толькі пры ўмове працы кабетаў. Незалежнасьць кабеты выклікае яшчэ большую незалежнасьць мужчыны, а не наадварот, як часта памылкова лічыцца: праца абодвух партнэраў узбагачвае сям’ю ці хаўрус і не зацыклівае іх на руціне, сям’і.

• Вольная кабета – ідэал, пакуль што яна толькі нараджаецца. Бліжэй за усіх у пытаньні роўнасьці палоў удалося падыйсьці хіба некаторым ўтапістам і савецкім людзям на самым пачатку СССР. Збольшага ж вольных кабетаў – адзінкі, гэта звычайна прывілегіяваныя, як сама Сымона дэ Бавуар.

• Роўнасьць палоў – дасягальны праект, але пакуль роўнасьці не існуе нідзе. Праблема ў тым, што ў гэтым пытаньні няма аднаго віноўцы, бо і кабеты, і мужчыны вінаватыя ў дадзенай сытуацыі. І асноўным каменем спатыкненьня на шляху да роўнасьці зьяўляецца няўменьне спалучыць рэпрадукцыйную ролю жанчыны з прадуктыўнай працай, занятасьцю кабеты.[12]

Як бачна з пастулятаў, Сымона дэ Бавуар – фэміністка роўнасьці, унівэрсалісцкая і рэспубліканская фэміністка, якая адпрэчвае ідэю глыбіннай спэцыфічнасьці кабетаў і мужчынаў, спэцыфікі жаночага і мужчынскага, яна з недаверам ставіцца да стварэньня новага і адрознага сьвету, базуючыся толькі на целе, на фізычным. Бавуар лічыць, што рознасьць, адрознасьць – гэта вынік мужчынскага дамінаваньня, рознасьць – гэта знак адчужэньня кабеты, пабудаванага мужчынамі, таму факт прыняцьця кабетамі фундамэнтальнай біялягічнай розьніцы раўназначны новаму патрапу ў

10 Schwarzer A. *Simone de Beauvoir aujourd’hui, Six entretiens*. Mercure de France, 1984. P. 85.
11 Beauvoir, op. cit., p. 41.
12 Ibid., p.149.

маскулінную пастку[13]. Адзіным выратаваньем ад гета, ад закрыцьця ў выключна жаночым ці выключна мужчынскім сьвеце зьяўляецца асьветніцкая, унівэрсалісцкая мадэль грамадзтва. І ў гэтым палягае аснова і ідэал Бавуарава сьветапогляду і фэмінізму – імкненьне да ўнівэрсалізму чалавецтва, чалавека аж да абстракцыі, да пабудовы грамадзтва людзей, у якім бы ані пол, ані раса, ані рэлігія ня мелі прынцыповага значэньня.У гэтым палягае спэцыфіка Францускай Рэспублікі, пабудаваная прыблізу па такой самай схеме. І Бавуаравы фэмінізм, і сучасны францускі рэспубліканізм чэрпаюць у Асьветніцтве, часам у радыкальным Асьветніцтве.[14] У дадатак, да экзыстэнцыялісказа фэмінізму дамешваецца марксызм, сацыялізм, калі, як мы пазначылі вышэй, розьніца/рознасьць/адрознасьць асацыюецца з маскулінным, буржуазным ці якім іншым панаваньнем.[15] Варта пазначыць, што дадзеная традыцыя цяжка зразумелая для асобаў, напрыклад, англа-саксонскай культуры, традыцыі, але ж досыць зраузмелая для нас, беларусаў, якія ў XX стагодзьдзі зьведалі падобны, праўда, савецкі, сацыялістычны, так бы мовіць унівэрсалісцкі ўплыў на катэгорыі полу, расы, нацыянальнасьці, рэлігіі і нават мовы.

Зазначым, што роля і месца фэмінізму падобныя ў Францыі і Беларусі. Апошняя, маючы досыць выразную камуністычную традыцыю, таксама дэманструе дамінаваньне ў грамадзкай сфэры нібыта ўнівэрсалісцкай фэмінісцкай плыні, якой уласьціва першапачатковае, прынцыповае адмаўленьне рознасьці інтарэсаў мужчынаў і жанчынаў, стварэньні асобных мужчынскіх і жаночых рухаў. Хаця са сконам СССР сканала адзіная «ўнівэрсалісцкая» мадэль рэгуляваньня стасункаў жанчыны/мужчыны, цяпер нароўні з агульнымі існуюць спэцыялізаваныя фэмінісцкія рухі. Тым не менш, паўтарымся, што гістарычна ў Беларусі больш моцнымі зьяўляюцца пазыцыі сацыялістычнага, а гэта значыць унівэрсалісцкага фэмінізму (прыгадаем Цётку, П. Бадунову, А. Ажэшку). Хоць на сучасным этапе мясцовы «сацыялістычны фэмінізм», прадстаўлены камітэтамі жанчынаў, мацерак салдатаў і г. д., удала інтэграваны ў дзяржаўны апарат і нагадвае часткова савецкі дзяржаўны фэмінізм і, канечне, не мае нічога агульнага з тым рамантычным і нават рэ-

---

13 Schwarzer, op. cit., p. 84–85.

14 Радыкальнае Асьветніцтва падразумявае крайнія плыні Асьветніцтва, якія цалкам ішлі ў разрэз з афіцыйным дыскурсам. Тут маюцца на ўвазе ідэі Жана Мэльє, Ля Мэтры, Гальбаха, Гельвэтыўса, Сада, якія адрозьніваліся прынцыповым рэспубліканізмам, атэізмам і часам анархізмам. І гэтыя ідэі часьцяком ішлі ў разрэз ня толькі афіцыйнага дыскурсу, але і дыскурсу памяркоўнага Асьветніцтва, напрыклад, Асьветніцва Вальтэра, Дыдро ці Мантэск'ё.

15 Слухайце цэнзураванае ў 1959 г. інтэрвію з Сымонай дэ Бавуар на Канадыйскім (квэбэкскім) радыё: [Electronic resource] Mode of access: http://archives.radio-canada.ca/arts_culture/litterature/clips/2015/ У інтэрвію яна разважае і тлумачыць, між іншым, што часам экзыстэнцыялізм знаходзіцца досыць блізка да сацыялізму, да марксызму, а часам вельмі ад іх далёка.

валюцыйным рухам на тэрыторыі былой Расейскай імпэрыі за правы кабетаў першых дзесяцігодзьдзяў мінулага стагодзьдзя, натхнёнinformационным ідэямі А. Калянтай, К. Цэткін, але і ня толькі ідэямі – практычнымі здабыткамі таксама.

Цікава пазначыць, што да нядаўняга часу ў Францыі дамінаваў менавіта ўнівэрсалісцкі фэмінізм, таму дэ Бавуар упісвалася ў традыцыю, праўда, у традыцыю, хворую на процьму недаглядаў. Сымона дэ Бавуар рэвізавала і прыўнесла ва ўнівэрсалізм, у францускі рэспубліканізм новае бачаньне краіны, грамадзтва, крытыкуючы ня толькі буржуазію, правіцу, але і лявіцу, сьляпую, напрыклад, у пытаньні роўнасьці палоў, у пытаньні эканамічнай і палітычнай эмансіпацыі француженак, у пытаньні сэксуальнай адукацыі і сэксуальнасьці наагул. Спасылаючыся на ўнівэрсалізм, француская філёзафка прыгэтым бачыла ягоныя недахопы: яна расчаравалася і ўказала на памылковы шлях савецкага сацыялістычнага ўнівэрсалізму[16], які на самым пачатку існаваньня СССР вельмі блізка падыйшоў да рэальнага вызваленьня кабеты, даўшы ёй усе правы, перадусім сацыяльныя і сэксуальныя, палітычныя і эканамічныя. Затым у 1970-я гады, калі адзначалася 25-я гадавіна апублікаваньня эсэ *Другі пол*, С. дэ Бавуар крытычна кінула вока на напісанае, на свае прагнозы і на рэчаіснасьць, а галоўнае яна рэвізавала свой падыход да пытаньня змаганьня за правы кабетаў. Яна прызнала, што адзіны толькі рэспубліканізм і сацыялізм ня здатныя хутка вызваліць жанчыну і, што кабетам і фэмінсцкаму руху, па ўсім відаць, неабходна своеасаблівая дыфэрэнцыялісцкая стадыя.

Такім парадкам, Бавуар – не сьляпая ўнівэрсалістка, як часта малююць яе, не абстрактніца-інтэлектуалка, адарватая ад народу і ў першую чаргу ад простых кабетаў і іхніх праблемаў, а сапраўдная спрычыненая да паўсядзённага і злабадзённага філёзафка, якой удалося, дзякуючы свайму буржуазнаму паходжаньню і крытычнаму розуму правесьці аўтапсію вядомага ёй знутры буржуазнага і звышмаралісцкага грамадзтва і ахапіць сутнасьць жаночай загнатасьці і патлумачыць адсутнасьць жанчыны ў гісторыі – караліцы і пральлі, сялянкі і інтэлектуалкі. Не зважаючы на дыскрымінацыю жанчынаў і бедных мужчынаў рэспубліканскімі, унівэрсалісцкімі прынцыпамі ў XIX–XX стагодзьдзях, сяньня бальшыня ў краіне дае веры ў эгалітарысцкую місію Рэвалюцыі і Рэспублікі. Давала веры, хоць і з пэўным скептыцызмам і надзвычайным крытыцызмам, у ідэалы Рэспублікі і Сымона дэ Бавуар. Прыгэтым менавіта таталітарызм рэспубліканскага дыскурсу абумовіў і абумоўлівае на працягу гісторыі паразу шматлікіх дыфэрэнцыялісцкіх фэмінісцкіх акцыяў: пачынаючы з паразы *Дэкларацыі правоў грамадзянкі і жанчыны* Алімпіі дэ Гуж і завяршаючы слабасьцю сучаснага *French feminism*'у. Аднак, у апошнія дзесяцігодзьдзі дыфэрэнцыялізм – слабы тэарэтычна – зьведаў

16 Beauvoir, op. cit., p. 167–168.

палітычны ўздым, дзякуючы чаму ператварыўся ў досыць моцнага практычнага грамадзкага актора. На практыцы ў Францыі апошнім часам зачастую перамагае мінарытарны дыфэрэнцыялізм. Асабліва ён набыў вагу ў апошнія гады, як ні дзіва, прэм'ерства сацыяліста Л. Жаспэна і перамогі правіцы ў 2002 годзе. Напрыклад, усе палітычныя фэмінісцкія праекты, якія зьведала афіцыйная Францыя, маюць у канцавым варыянце дыфэрэнцыялісцкі тон. Гэта перш за ўсё вядомы закон аб парытэце (*la loi sur la parité*), канчаткова прыняты ў дыфэрэнцыялісцкім варыянце. Таксама моўныя законы, што тычыцца фэмінізацыі мовы[17], былі прынятыя пад прэсам перш за ўсё дыфэрэнцыялісцкага лягера. Да пэўнай перамогі дыфэрэнцыялізму ў Францыі, нават у атачэньні лявіцы, спрычынены, няма сумневу, модны і папулярны ў сьвеце амэрыканскі фэмінізм пераважна дыфэрэнцыяліскага кшталту[18], які патрапіў у Эўропу праз пасярэдніцтва гендэрных дасьледнікаў і дасьледніцаў, і ўнівэрсітэцкіх выкладнікаў і выкладніцаў, якія цыркулююць паміж Францыяй і Паўночнай Амэрыкай.

Здаўшы часова свае пазыцыі, Бавуаравы ўнівэрсалізм пасьля сьмерці філёзафкі быў падтрыманы такой мысьляркай, як Элізабэт Бадэнтэр, якая лічыцца фэміністкай-бавуарысткай, адзінай у Францыі адкрытай і досыць крытычнай пасьлядоўніцай ідэяў аўтаркі *Другога полу*. Такім парадкам, бавуарызм знайшоў пераемнікаў і ня стаўся толькі тэарэтычнай плыняй. Зьява *«бадэнтэрызму»* ў сучаснай Францыі вельмі актуальная і вядомая, пад якой усе адразу разумеюць сукупнасьць фэмінісцкіх і рэспубліканскіх ідэяў, распрацаваных Э. Бадэнтэр, натхнёнай дзейнасьцю С. дэ Бавуар.[19] Таму бадэнтэрызм – гэта своеасаблівы сучасны працяг філязофска-фэмінісцкай думкі Сымоны дэ Бавуар. Нават проста з назваў і зьместу апошніх эсэ Бадэнтэр выразна бачна лінія Бавуар – *Аблудны шлях* (*Fausse route*), *Канфлікт: жанчына – маці* (*Le conflit la femme et la mère*).[20] У цэнтры ўвагі мысьляркі зноў вядомыя нам і Бавуар тэмы: мацярынства, вяртаньне і навязаньне мацярынства сучасным заходнім жанчынам, культ мацярынскага інстынкту, пэўная дэградацыя сучаснага фэмінізму, у тым ліку ўнівэрсалісцкага, які згубіў пільнасьць і крытычнасьць з-за пэўнага нязначнага прагрэсу ў пытаньні роўнасьці палоў і г. д.

Акрамя Э. Бадэнтэр, з бавуарызму чэрпаюць сучасныя францускія зялёныя, сацыялісты і камуністы. У 1960–70-х гадах ў Францыі ды іншых франкамоўных краінах вырасьлі цэлыя

[17] Маецца на ўвазе дырэктыва аб фэмінізацыі назваў пасады, тытула ці града ў францускай мове, у якой раіцца фэмінізаваць усе існыя і даступныя кабетам пасады, каб на сымбалічным узроўні вынішчыць ці мінімізаваць маргіналізаванасьць кабетаў.

[18] Collin F. *Le Différend des sexes*. Ed. Pleins feux, 1999. P. 41–42.

[19] Bosio-Valici S., Zancarini-Fournel M. *Femmes et fières de l'être*. Larousse, 2001. P. 158–160.

[20] Badinter E. *Fausse route*. Odile Jacob, 2003; Badinter E. *Le Conflit: la femme et la mère*. Flammarion, 2010.

генэрацыі кабетаў (якія так і называліся *«генэрацыі Бавуар»*[21]), натхнёныя сьмелымі і аптымістычнымі ідэямі філёзафкі. Прыгэтым сама аўтарка заставалася досыць пэсымістычнай, што датычыцца будучыні кабетаў. Ейны пэсымізм вынікаў перадусім з эканамічных паказьнікаў, на якія спасылалася пісьменьніца. А ў моманты эканамічнай крызы ды і ў звычайныя моманты паказьнікі жаночага беспрацоўя ці колькасьць кабетаў у вышэйшых эканамічных эшалёнах улады хутчэй засмучальныя. Тым ня менш, пасьлядоўніца дэ Бавуар Э. Бадэнтэр застаецца аптымісткай і раіць іншым кабетам глядзець на сьмелы і геройскі прыклад выбітнай фэміністкі, якая ў пэсымістычны і складаны час заставалася «геройкай, заваёўніцай»[22], незалежнай жанчынай, а не шукала, як многія сучасьніцы, лёгкага жыцьця праз шлюб, так бы мовіць «шлюбную кар'еру». У гэтай парадзе завуалявана ня толькі крытыка жаночай традыцыйнай пасыўнасьці, але і крытыка дыфэрэнцыялізму, які часьцяком распаўсюджвае такі вобраз. Усьлед за Бавуар Э. Бадэнтэр кажа аб модным і вельмі выгодным цяпер для кабетаў вобразе кабеты-ахвяры[23], што трансьлюецца дыфэрэнцыялізмам[24]. Сапраўды, як утрымацца – асабліва цяпер у часіны крызы – перад такой спакусай, лёгкім выбарам – пабрацца шлюбам, завесьці сям'ю, аддацца волі мужа і ягонаму ж кашалю, выкарыстоўваць фэміннасьць, нават гіпэрфэміннасьць на сваю карысьць і сваю ж пагубу, гуляць у барбі, шантажаваць мужа і ягоны кашэль дзецьмі, разводам, сэксуальнай галадоўляй і падобным? Многія сяньня на Захадзе, а яшчэ больш на Ўсходзе Эўропы выбіраюць такі шлях, але прыгадайма Сымону дэ Бавуар і ейныя тлумачэньні ўнівэрсальнай зьявы:

> «Жанчыне ёсьць апраўданьне, бо яе прымушаюць брацца шлюбам і цалкам адмовіцца ад самой сябе: яна часьцяком ня мае занятку, ані прафэсіі, ані магчымасьці працаваць, у яе няма адносінаў са сьветам, нават ейнае імя больш не належыць ёй, яна ўсяго толькі палова сваёго мужа».[25]

Бавуарызм актуалізаваўся напярэдадні і падчас дэбатаў, і прыняцьця закону аб парытэце ў 1999–2000 гг. Парытэт палоў, які замацаваў на канстытуцыйным узроўні і ўвеў у дыскурс такія паняткі як «пол», «правы кабетаў», парушыў рэспубліканскую ўнівэрсалісцкую традыцыю. Ідэі Бавуар і Бадэнтэр аб небясьпецы ўвядзеньня дыфэрэнцыялісцкіх мэханізмаў рэгуляваньня адносінаў паміж паламі прайгралі, але ж, счакаўшы дзесяць год, прайграў і дыфэрэнцыялізм у Францыі. Дзесяць год існаваньня прынцыпу парытэту не прынесьлі станоўчых вынікаў: прынцып не працуе на

[21] Chaperon S. *Les Années Beauvoir 1945–1970*. Fayard, 2000. P. 7.
[22] «Simone de Beauvoir est une héroïne, une conquérante», entretien avec Elisabeth Badinter // Le Magazine littéraire. 2008 (janvier). № 471. P. 56.
[23] Badinter, *Fausse route*, op. cit., p. 15–17.
[24] Fouque A. Marianne, 9–15 décembre 2002; MacKinon A.C. Sexuality, pornography and method // *Ethics*. 1989 (january). 99. P. 331.
[25] Beauvoir, op. cit., vol. 2, p. 431–432.

францускай глебе, бо дасюль, напрыклад, у Нацыянальнай Асамблеі засядае толькі каля 20 % кабетаў[26] (гэта далёка ад парытэту!).

У 2009–2010 гадах унівэрсалісцкі фэмінізм вэрсіі Бавуар–Бадэнтэр зноў актывізаваўся падчас дэбатаў вакол паранджы. Фэмінізм, як цалкам палітычная зьява, гэтым разам паўстаў супраць інтэнсіўнага вяртаньня і пранікненьня рэлігійнага ў Рэспубліку. Як Бавуар адылі, Бадэнтэр сяньня зацята абараняе ідэалы асьветніцкай Рэспублікі і роўнасьць палоў: вядомы ліст-зварот Э. Бадэнтэр да тых, хто па сваё волі носіць паранджу[27] зьяўляецца лягічным працягам падобнага змаганьня Бавуар. Прыгадайма, што папярэдніца Бадэнтэр таксама заставалася нязьменнай і нават татальнай у пытаньні роўнасьці і рэлігіі: як непапраўная і перакананая атэістка С. дэ Бавуар лічыла несумяшчальнымі такія паняткі, як свабода кабетаў, роўнасьць палоў з аднаго боку і рэлігія з другога ў заходняй дэмакратыі.[28]

Акрамя актуальнасьці фэмінісцкай бібліі – эсэ *Другі пол* актуальнымі застаюцца многія раманы і інтэрвію пісьменьніцы. Часьцяком С. дэ Бавуар зводзіцца толькі да эсэ *Другі пол*, прыгэтым забываецца, што філёзафка была пісьменьніцай, перадусім пісьменьніцай (зь дзяцінства марай дэ Бавуар было менавіта пісьменства)[29]. У раманах, больш даступных масаваму чытачу, чымся мудрагелістае і вялізнае эсэ *Другі пол*, яна вяртаецца да пытаньня другога полу, да праблемаў кабетаў і да іх вырашэньня, тым самым папулярызуючы тэму і свае перакананьні на больш даступным і папулярным узроўні. Наагул варта пазначыць, што пісьменьніца заўжды давала рады ствараць ня толькі якасныя мастацкія творы, але пры гэтым заўжды сацыяльныя і вытрыманыя ў духу экзыстэнцыялізму. Калі ў раньніх раманах (*Усе людзі ўмяручыя*, *Чужая кроў*, *Госьця*)[30] пратаганісткай зьяўляецца моцная кабета, ідэал Бавуар – свабодная кабета, якая ў рэальным сьвеце толькі нараджалася, а ў ейным кніжным сьвеце ўжо жыла напоўніцу, то ў позьніх мастацкіх творах (навэлы *Вымерханая кабета*[31]) пратаганісткай зьяўляецца вымерханая жыцьцём, залежная фінансава, маральна, інтэлектуальна ад мужа кабета, а часам проста гістэрычка. Гэтая сумная дынаміка ў цэлым упісваецца ў Бавуараву тэндэнцыю: нагадайма, яна пэсымістычна глядзела на будучыню кабетаў, яна меракавала, што заходняя кабета пакуль што прайграла бой. Прыгэтым сумная дынаміка не азначала ані расчараваньня, ані паразы Бавуар, гэта было проста цьвярозае канстатаваньне.

---

26 Гл. сайт Нацыянальнай Асамблеі Францыі: http://www.assemblee-nationale.fr/connaissance/fiches_synthese/fiche_13.asp.

27 Гл.: http://www.lepost.fr/article/2010/02/01/1917208_message-d-elisabeth-badinter-a-celles-qui-portent-volontairement-la-burqa.html.

28 Beauvoir, op. cit., vol. 1, p. 315–316.

29 Worms F. L’Existence comme roman // *Le Magazine littéraire*. 2008 (janvier). № 471. P. 63.

30 *Tous les hommes sont mortels, Le Sang des autres, L’Invitée.*

31 *La femme rompue.*

Зрэшты, пасланьні эсэ *Другі пол*, як і наагул многія думкі дэ Бавуар, выказаныя пазьней, як у эсэ, так і ў раманах, хоць і зьяўляюцца надзвычай разнастайнымі, часам не ажыцьцяўляльнымі і завышанымі, дасюль маюць актуальнасьць. Бо ўпершыню жанчына, пісьменьніца, філёзафка ахапіла не адну праблему жанчынаў, запатрабавала не проста нейкае адмысловае права, а ўзьняла сукупнасьць усіх іх праблемаў у мінулым і цяперашнім часе, запатрабавала поўнай свабоды і роўнасьці для ўсіх кабетаў. Агучаныя ў 1949 годзе праблемы і перашкоды эканамічнага, палітычнага, рэлігійнага, мэдычнага і іншых кшталтаў на шляху жанчынаў да свабоды дасюль застаюцца актуальнымі, бо дасюль не перасягнутыя ані заходнімі дэмакратыямі, ані тым больш іншымі краінамі сьвету. Разам з гэтым застаецца актуальным і сам твор, бо фэмінізм дасюль яшчэ не выканаў сваёй прагрэсіўнай ролі, не стварыў рэальнай і хаця б прыблізнай роўнасьці.

Так, сэксуальная свабода жанчынаў, дасягнутая коштам неверагодных змаганьняў, рэгулярна ставіцца пад сумнеў: у Эўропе (і ўнутры ЭЗ!) ёсьць краіны, дзе жанчынам забаронена рабіць спарон (Польшча, Ірляндыя), у многіх краінах царкоўнікі і сямейнікі бязупынку ўздымаюць пытаньне забароны спаронаў. Мужчыны ўмешваюцца ў пытаньне, якое ніяк не зьвязана з іх целам. Апрача гэтага сродкі кантрацэпцыі застаюцца альбо дарагімі, або недаступнымі, або табуяванымі. Дасюль праз каналы ТБ, газэты, кнігі, фільмы распаўсюджваецца і культывуецца пэўны вобраз кабеты – перадусім маці, гаспадыні, а яшчэ барбі, гіпэрфэміннай жанчыны на службе, для службы мужчыны. У эканоміцы першымі ахвярамі беспрацоўя становяцца кабеты; кабеты, якія выконваюць аднолькавую з мужчынамі працу, зачастую атрымліваюць істотна меньш. На самых мала аплачаваемых працах збольшага працуюць кабеты. Парытэты і квоты, уведзеныя на палітычным узроўні, таксама зачастую мала эфэктыўныя – у парлямэнтах, у судах засядае больш мужчынаў, чымся жанчынаў. Такім парадкам, здабыткі фэмінізму рэгулярна ставяцца пад сумнеў і адсоўваюцца назад, асабліва актыўна гэта можна назіраць у пэрыяды эканамічных крызаў.[32]

Пасьля сьмерці дэ Бавуар, прыхільнікі, ворагі, а таксама абыякаўцы да ейнага філязофскага і фэмінісцкага падыходу згодныя ў адным: на глябальным узроўні свабоднай кабеты пакуль так і не зьявілася, «свабодная кабета толькі нараджаецца ў сьвеце»[33]. Рэгулярнае вяртаньне да Бавуар у такім разе забясьпечана. Гэта будзе вяртаньне і да Бавуар па-беларуску, і да Бавуар-раманісткі, і да Бавуар-эпісталярніцы, і да Бавуар-філёзафкі, якой часта проста не бачна з-за вялікага ценю Сартра. Гэта стане вяртаньне да Бавуар – фэмінісцкай мысьляркі, якая хацела зрабіць шчаснай ня толькі адну палову чалавецтва, а Чалавецтва наагул.

---

[32] Chalet M. Les acquis féministes sont-ils irréversibles? // *Le monde diplomatique*. 2007 (avril). № 637. P. 4–5.

[33] Beauvoir, op. cit., vol. 2, p. 434.

БОВУАР *VS* БОВУАР: ФИЛОСОФИЯ, ФЕМИНИСТСКАЯ ТЕОРИЯ И «ПОЛИТИКА ЭКСТИНКЦИИ»[1]

Мэри Хоуксворт[2]

Abstract

Although Beauvoir identified herself as an author *not* as a philosopher; and for more than three-quarters of her life, insisted that she was *not* a feminist, in this paper I explore tensions in *The Second Sex* between the philosophical Beauvoir and Beauvoir as a pioneering feminist theorist. By situating Beauvoir in relation to «the politics of extinction», a standard philosophical move that caricatures and dismisses feminism, I analyze the implications of the continuing discrediting of feminist knowledge production by those who accredit themselves as keepers of authoritative knowledge. In treating Beauvoir as a philosopher who changes course, as one who initially positions herself as a keeper of knowledge who polices the borders to keep feminists out but later changes her stance, we can learn something about the politics of extinction and how to move beyond it.

Keywords: Beauvoir, the politics of extinction, feminist theory and philosophy.

Симона де Бовуар считала себя литератором, а не философом. На протяжении трёх четвертей жизни она настаивала на том, что не является феминисткой. Тем не менее, по прошествии шестидесяти лет после выхода в свет *Второго пола* Бовуар признаётся и блестящим философом, чьи работы внесли весомый вклад в феноменологию и экзистенциализм,

[1] Несмотря на то что слово «экстинкция» не слишком привычно для русского уха, вероятно, именно этим термином наиболее точно схватывается специфика феномена, о котором идёт речь в статье. В физике термин «экстинкция» означает ослабление пучка света, распространяющегося в веществе за счёт действия поглощения и рассеяния. В социальной психологии экстинкцией называют метод коррекции поведения членов группы с отклоняющимся поведением, который основан на их игнорировании, отказе от поощрения. Таким образом, буквальное значение слова *extinction* включается в более широкий контекст: «политика экстинкции» – это политика последовательного игнорирования феминистской теории со стороны «официального знания», отказ признавать её достижения. «Политика экстинкции» сводит на нет все усилия феминисток, буквально «поглощая» и «рассеивая» их активность, что приводит, в конечном счёте, к угрозе вымирания феминистской теории. – *Прим. перев.*

[2] Mary Hawkesworth – PhD, Department of Women's and Gender Studies, Rutgers University, New Brunswick, New Jersey, USA.

и одним из самых значимых феминистских теоретиков XX века. Эта статья посвящена проявившемуся во *Втором поле* противоречию между двумя Бовуар: её ипостасями философа и основоположницы феминистской теории. Помещая фигуру Бовуар в контекст «политики экстинкции» – типичной философской реакции на феминизм, отвергающей и изображающей его в карикатурном виде, я анализирую последствия продолжающейся дискредитации феминистской теории со стороны тех, кто считает себя хранителями «официального знания». Мы можем глубже понять феномен «политики экстинкции» и пути её преодоления, если рассмотрим Бовуар в качестве философа, отказавшегося от подобной логики, несмотря на то что первоначально она позиционировала себя как полномочного представителя знания, охраняющего его неприкосновенность от феминисток, но позже изменила свою позицию.

Бовуар начинает *Второй пол* типичным философским жестом, изображая феминизм в карикатурном виде и отказывая ему в состоятельности:

> «Достаточно чернил было истрачено на распри по поводу феминизма, с которым сейчас уже практически покончено, и возможно, на этот счёт не следовало бы произносить больше ни слова. Но разговоры продолжаются, несмотря даже на то, что этот грандиознейший нонсенс нашего столетия, похоже, так и не смог пролить свет на проблему».[3]

Этот жест я связываю с «политикой экстинкции», попыткой дискредитировать феминистское знание со стороны тех, кто считает себя носителями знания «официального». Никоим образом не желая проявлять какой-то особый пиетет к философам, в этой статье я сфокусирую своё внимание непосредственно на них, поскольку именно философы эту тактику олицетворяют.

Несмотря на то что Бовуар отмежевывалась от феминизма на протяжении почти всей своей интеллектуальной карьеры, она присоединилась к протестному движению феминисток, мобилизовавшихся в 1972 против запрета абортов во Франции. Однако и до этого публичного акта солидарности Бовуар указывала на исключительную важность феминистской критики. Во *Втором поле* она употребила все свои феноменальные аналитические способности, чтобы показать многообразие противоречивого жизненного опыта женщин. Это сделало её первопроходцем феминистского анализа, который бросает вызов традиционному философскому подходу уже самой постановкой вопросов, признанием плюрализма и комплексности, отказом редуцировать уникальность жизненного опыта женщин к какой-то одной упрощённой схеме.

Данная статья состоит из *трёх* частей. *Первая* представляет собой краткий набросок феминистской теории, которую Бовуар иронически называет «грандиознейшим нонсенсом». Вместо того

[3] Beauvoir S. de (1949) *The Second Sex.* Trans. H.M. Parshley. New York: Vintage, 1974. P. *xix.*

чтобы сконцентрироваться на значительных вехах в производстве феминистского знания, предшествовавшего появлению трактата Бовуар, я обращусь к современным феминистским исследованиям, осмысляющим трансформации, которые существенно изменили мир со времён публикации *Второго пола*. *Вторая часть* статьи призвана раскрыть как проблему причастности Бовуар к «политике экстинкции», так и её борьбу с этим видом философской герметичности. *Заключительная часть* посвящена «политике экстинкции», где рассматриваются её всепроникающий характер и последствия.

«Грандиознейший нонсенс»: проблески феминистского знания

На протяжении последних шестидесяти лет мир пережил множество трансформаций, которые феминистские исследователи анализировали с возрастающей скрупулёзностью и систематизмом. Военные действия Второй мировой войны быстро сменились «холодной войной», подчинившей человечество амбициям двух хищнически разделивших мир на сферы влияния супердержав, чья внешняя политика основывалась на тактике устрашения посредством технологий взаимного уничтожения. С окончанием «холодной войны» точечные военные конфликты, срежиссированные супердержавами в локальных зонах, привели к междоусобным войнам, кульминацией которых можно считать геноцид на Балканах, в Руанде, Бурунди, Демократической Республике Конго, в Судане. Благодаря феминистским исследованиям последних десятилетий мы знаем, что большинство погибших в этих войнах – женщины. В то время как среди жертв Второй мировой войны было 50% женщин, среди погибших во всех военных конфликтах 1990-х женщин уже порядка 90%. Также известно, что женщины составляют 80% беженцев и что установившиеся после военных действий националистические режимы не заинтересованы в гендерном равенстве. Показывая, что вопреки стереотипам война – отнюдь не специфически «мужское дело», феминистские исследования войны как гендерного феномена впервые указали на связь этого явления со сложными системами принуждения и возвратом к традиционализму.[4]

Феминистские теоретики также обратились к изучению гендерных аспектов глобализации и демократизации, изменивших внутреннюю и внешнюю политику многих стран. Их исследования привлекли внимание к процессу феминизации, в то время как представители наиболее распространённых научных парадигм закрывали глаза на этот феномен. Глобализация, связанная с феминизацией рабочей силы, подчиняющей рабочих «казуализации труда»[5],

[4] See: Hawkesworth M., Karen A. *War & Terror: Feminist Perspectives.* Chicago: University of Chicago Press, 2008.

[5] Под *казуализацией труда* в экономической социологии принято понимать утрату работником социальной защищённости, связанную с

некогда ассоциировавшейся с «женской работой», налагает дополнительное бремя на женщин, занятых как в официальном, так и в теневом секторах экономики. В результате перехода к рыночной экономике, инициированного неолиберализмом, даже социально-демократические и социалистические государства столкнулись с сокращением государственного сектора экономики и таких социальных институтов, как образование и здравоохранение. В сфере социальных услуг это привело к возвращению занятости женщин на прежний низкий уровень. Потеря рабочих мест и исключённость из экономической деятельности способствовали феминизации миграционных процессов, поскольку женщины вынуждены покидать дом в поисках заработка.

Феминизация, тем не менее, представляет собой нечто большее, чем просто преобладание женщин в определённой сфере. Феминизация труда включает в себя не только рост доли женщин в рабочей силе, но также и ухудшение условий труда (казуализацию, флексибилизацию[6], нарушение международных трудовых стандартов, падение заработной платы и ухудшение социального положения работников)[7]. Феминизация миграции включает в себя не только транснациональные перемещения миллионов женщин, но и потерю ими физической безопасности, политических прав, права на телесную неприкосновенность. Как подчёркивают многие феминистские теоретики, своего рода эмблемой феминизации института гражданства становятся женщины-гастарбайтеры, а появившийся статус частичного гражданства подразумевает необходимость выплаты налогов, но не предоставляет избирательного права и урезает права на участие в общественных движениях, на достойные условия труда, свободу брачных союзов и репродуктивного поведения.[8]

переходом от долгосрочных трудовых контрактов к краткосрочным, а также с распространением т. н. фриланса – работы внештатным сотрудником без заключения какого-либо контракта. – *Прим. перев.*

6 *Флексибилизация труда*, то есть повышение гибкости использования рабочей силы с целью быстрого приспособления производства к запросам рынка, связана с нефиксированной специализацией труда, ростом частичной занятости и краткосрочного найма, что, в свою очередь, влечёт социальные риски для работника. Флексибилизация также часто подразумевает существование на предприятии управляющего меньшинства, работающего по долгосрочному контакту, в то время как подавляющее большинство рядовых сотрудников заключают лишь краткосрочные контракты и вследствие системно предусмотренной «текучки кадров» вынуждены часто менять место работы. – *Прим. перев.*

7 Moghadam V. *Globalizing Women: Transnational Feminist Networks*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2005. P. 7.

8 See: Parreñas R.S Transgressing the Nation-State: The Partial Citizenship and 'Imagined Community' of Migrant Filipina Domestic Workers // *Signs* 2001. Vol. 26(4). P. 1129–1154; Parreñas R.S. *Servants of Globalization: Women Migration and Domestic Work.* Stanford: Stanford University Press, 2001; Rodriguez R. Migrant Heroes: Nationalism, Citizenship, and the Politics of Filipino Migrant Labor // *Citizenship Studies*. 2002. Vol.

Когда страна происхождения переселенцев перестаёт оказывать поддержку своим выходцам, «феминизированные граждане» начинают чувствовать уязвимость своего «безнационального» статуса, в то время как неолиберальная риторика пытается замаскировать негативные аспекты этого явления, описывая его в терминах самодостаточности и космополитизма.[9]

Фемининизация бедности фактически означает, что 70% неимущих составляют женщины, а «бедность» в целом конституируется как «феминизированная» категория, связываемая с зависимостью, недостаточной рациональностью, потребностью в руководстве.[10] Рост транснациональных рынков сферы услуг приводит к «возвращению обслуживающего класса»[11]. Повышение доли низкооплачиваемого труда является причиной феминизации предложения рабочей силы[12], поскольку, как предполагается, работники, получающие низкую зарплату, принимают модель поведения подчинённого субъекта, самоотверженного труженика. Неофициальный труд и казуализация приводят к «феминизации возможностей бизнеса»[13], поскольку институт кредитования физических лиц подчиняет железной дисциплине «невидимой руки» рынка всё большее число женщин. В 2002 г. Всемирный Банк назвал «феминизацию выживания» решением проблемы глобальной бедности, вследствие чего семья, различные сообщества и целые государства стали ещё более зависимы от труда и благосостояния женщин, в то время как структурные силы глобализации всё более отдаляют перспективы снижения уровня бедности.

Логика «феминизации» сложна и противоречива. С одной стороны, приветствуется способность женщины стать кормилицей семьи, надёжным предпринимателем, гражданином-космополитом. С другой стороны, женщины позиционируются как «домашняя рабочая сила», эксплуатируемая в таком качестве и на глобальном уровне, как выброшенные на обочину жизни, бесполезные и бесправные члены диаспоры. В начале 1980-х Кристин Делфи выступила с тезисом о том, что «женская работа» считается женской не на основании специфики определённой деятельности, а по причине того, что само выполнение «женской работы» вынуждает занимать подчинённую позицию.[14] «Феминизация» воспроизводит логику подчинения. Независимо от типа выполняемой работы, фе-

---

6(3). P. 347; Barker I.V. *The Privatization of Citizenship.* 2003 (unpublished manuscript).

9 Parreñas, *Servants of Globalization*, op. cit., p. 54–55.

10 See: Kingfisher C. *Western Welfare in Decline: Globalization and Women's Poverty* Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2002.

11 Sassen S. Global cities and Survival Circuits // B. Ehrenreich, A.R. Hochschild (eds.) *Global Woman: Nannies, Maids, and Sex Workers in the New Economy*. New York: Metropolitan Books/Henry Holt, 2002. P. 259.

12 Sassen, op. cit., p. 259.

13 Ibid., p. 263.

14 See: Delphy C. *Close to Home.* Amherst: University of Massachusetts Press, 1984.

минизация влечёт порабощение, требуя, чтобы любое поручение исполнялось с определённой долей услужливости. В то время как патриархальная логика требует вверения женщин во власть мужчин в самом общем смысле, феминизация подчиняет «феминизированных субъектов» (и мужчин, и женщин) требованиям рынка, максимизации прибылей и коммодификации.[15]

Хотя феминизация и становится глобальным явлением, европейская экономическая и политическая интеграция трансформировала отношения между государствами и изменила геополитическую карту мира, сделав первоочередное внимание к гендерным проблемам условием вхождения в Европейский Союз. Обращение к гендерным проблемам государственных органов Африки, Азии, Австралии, Латинской Америки, Северной Америки, а также и Европы, связано с множеством противоречивых последствий. В некоторых случаях создание в стране женских «государственных аппаратов», например женских министерств, комитетов, комиссий по вопросам гендерного равенства, ощутимо улучшило условия жизни женщин. В других – существующие лишь на бумаге законопроекты, призванные решить гендерные проблемы, заменили реальную деятельность. А в Канаде, к примеру, правительство использовало программы гендерного равенства, чтобы вытеснить государственные учреждения, оказывающие всестороннюю поддержку женщинам.

Феминистский отдел Организации Объединённых Наций (UNIFEM) работает с региональными женскими организациями на международном уровне: его представительства, призванные защитить право женщин на безопасность и материальное благополучие, их политические и гражданские права, существуют на всех континентах. Такие государства, как Швеция, Норвегия, Нидерланды, сделали проблемы обеспечения гендерного равенства одной из главных инициатив своей внешней политики. «Фемократы», работающие в государственных учреждениях, борются за направление политических инициатив, которые соответствовали бы нуждам и интересам женщин, решали их проблемы, несмотря на полемику вокруг самого значения этих концептов, недостаток денежных средств, косность политических структур, частные интересы политических партий. В результате четырёх женских конференций, спонсором которых выступила ООН, 184 государства ратифицировали CEDAW – Конвенцию по устранению всех форм дискриминации женщин. Активисты по правам женщин в этих странах работают над тем, чтобы стимулировать изменения в конституциях, законах и социальных практиках в соответствии с положениями CEDAW. Существует практически всеобщий консенсус по вопросу поддержки Пекинской платформы действий. Феминистские активисты работают на региональном уровне, используя мониторинговые проекты ООН, пытаясь посредством программ «Пекин

---

15 See: Hawkesworth M. *Globalization and Feminist Activism*. Rowman and Littlefield, 2006.

плюс 5» и «Пекин плюс 10» подтолкнуть правительства своих стран к присоединению к Пекинской декларации.

Феминистские теоретики также обратились к изучению новых способов активистской деятельности, вызванных к жизни быстрыми темпами развития информационных и коммуникационных технологий, процессов мобилизации глобального гражданского общества и глобального феминистского сообщества посредством интернета, а также распространением неправительственных организаций, реконфигурацией отношений в семье, школе, городской среде, бизнесе, государстве и международных отношениях. Десятки тысяч организаций по всему миру, созданных женщинами и для женщин, призваны продвигать насущные нужды женщин в области политики, выстраивать продуктивные женские союзы, углублять понятия демократии и демократизации, предоставлять женщинам самую необходимую помощь. Они также стремятся стимулировать государственный и частный секторы к принятию большего числа женщин в свои ряды и к согласованию деятельности с интересами женщин.

Поле деятельности феминистского активизма необычайно широко: оно включает проблемы продовольственной и топливной политики, женского здоровья и репродуктивной свободы, образования для женщин и девочек, равенства мужчин и женщин при найме на работу и получении заработной платы, а также обеспечение безопасных условий труда, защиту от сексуальных посягательств, изнасилований, домашнего насилия и сексуального рабства. Кроме того, эта деятельность направлена на развитие прав женщин в контексте прав человека, в частности права женщин на материальное благополучие, гендерный баланс в государственных учреждениях, создание женских новостных служб в интернете, решение проблем, связанных с милитаризацией, разоружением после военных конфликтов, демобилизацией, СПИД.

Силами феминисток созданы новые парадигмы гуманитарного знания, бросающие вызов традиционному научному мировоззрению. Феминистские теоретики выступили против доминирующих дисциплинарных подходов к производству знания. Они поставили под вопрос андроцентризм, универсализирующий опыт одной части человечества и выдающий его за непререкаемую истину. Они бросили вызов силам, создавшим практики остракизма в научном сообществе, которые сделали возможными необоснованные обобщения, остающиеся неизменными на протяжении столетий или даже тысячелетий. Они искали и развивали альтернативные исследовательские стратегии, которые соответствовали бы феминистским целям социальных трансформаций. Многочисленность вопросов, которые становятся предметом феминистских исследований, и широта их проблемного поля впечатляют. Феминистские теоретики внесли значительный вклад в развитие ряда дисциплин, разрабатывая автобиографический, биографический, биологический, генеалогический, географический, герменевтиче-

ский, демографический, диалектический, дискурсивный, интертекстуальный, институциональный, исторический, культурологический, марксистский, нарративный, правовой, приматологический, психоаналитический, психологический, семиотический, сравнительный, статистический, структурный, социологический, телеологический, текстуальный, теоретический, феноменологический, философский, эконометрический, экспериментальный, этнографический анализ, а также бихевиоризм, гинокритику, деконструкцию и метод кейс-стади с целью адаптации их к исследовательским задачам, призванным углубить наши знания о мужчинах и женщинах.

Бовуар: философская герметичность *vs* **феминистский анализ**

Несмотря на широкую распространённость и значимость феминистской парадигмы производства знания, она все ещё изображается в карикатурном виде и часто вслепую отвергается теми, кто считает своим долгом охранять неприкосновенность официального знания. Следствием этого является тенденция феминистских исследований циркулировать главным образом в феминистских же сообществах. Будучи изолированной от дискурсивного анклава, облечённого полномочиями «подлинной» философии, феминистская теория исчезла из публичного пространства задолго до того, как смогла достичь своих практических целей по преобразованию общества. Антифеминизм ранней Бовуар может приблизить нас к пониманию этого отторжения, даже учитывая то, что её специфически контекстуальный стиль мышления выявляет в феминистском знании такие особенности, которые способны вызвать у философов лишь праведный гнев. То, в каких терминах Бовуар высказывает своё неприятие феминизма, весьма показательно:

> «Достаточно чернил было истрачено на распри по поводу феминизма… этот грандиознейший нонсенс нашего столетия, похоже, так и не смог пролить свет на проблему».

Воплощая философское неприятие нерасчленимой комплексности, Бовуар оказывается не особенно толерантной к полипарадигмальности феминизма. Подобно философам, интересующимся только универсальным и проявляющим нетерпимость к практико-ориентированному феминизму[16], Бовуар уверена, что исследования женщин должны прийти к единому взгляду на проблему, универсальному мировоззрению. В отличие от многообразия подходов мыслителей-мужчин (в конце концов, мужчины-философы также не пришли к единому аналитическому подходу, а тем более – единому мировоззрению), наличие разных мнений среди феминисток считается зазорным. Феминисток буквально вынуждают не-

---

[16] Bach A.M. Feminist Philosophy in Argentina: An Outline // *Signs*. 2009. Vol. 34(2). P. 261.

медленно поставить некий однозначный диагноз женщинам, тем самым дойдя до самого основания проблемы.

В работе *Души чёрного народа*, увидевшей свет в 1903 г., У.Э.Б. Дюбуа указывает на опасность концептуализации наличия в обществе определённой социальной группы в качестве *проблемы*. Многие места из *Второго пола* свидетельствуют о том, что автор осмотрительно следует этому предостережению. Как феминистский теоретик, Бовуар искусно избегает утверждения о том, что большая часть человечества может быть измерена общим аршином. Более философские пассажи из Бовуар, однако, снова возвращают нас к универсализму в самой постановке проблем: *женщина как Другой*; *несуществующая женщина*; *женщина, укоренённая в имманентности*. Более детальное внимание к особенностям феминистской теории Бовуар поможет нам понять, в чём же, собственно, состоит разрыв между феминистской теорией и соответствующим философским течением.

Разрабатывая новую стратегию в феминистской теории, Бовуар сопротивляется философской тенденции к тотальному обобщению, настаивая на том, что «ничего, что касается тела, не дано априори»[17]. Она смещает традиционный аналитический фрейм с дискурса о женской «природе» к исследованию социальных значений, культурного контекста, а также политических интересов, которым подчинены те или иные теории женственности. Она конструирует особый способ контекстуального анализа, который изучает тело как нечто, что одновременно даёт и отнимает свободу и как таковое требует детального исследования с учётом исторических обстоятельств. Бовуар как теоретик феминизма предлагает чрезвычайно убедительные идеи и в то же время периодически снова скатывается к универсализму, пускаясь в размышления на основании социобиологии, эволюционной и когнитивной психологии. Однако даже эта избыточная сложность культурной сверхдетерминации бледнеет в сравнении с так называемым императивом научности, обращаемым в качестве требования к проблеме гендерных различий, императивом, который в XXI веке навязчиво повторяется как новая версия биологического детерминизма.

Бовуар как феминистский теоретик была особенно сильна в разоблачении претензий сциентизма и чрезмерных философских обобщений. Она эксплицировала способы, с помощью которых наука исподволь выдаёт социальные роли за роли, предопределённые самой природой. Подчинённая позиция женщин конструируется посредством отрицания многофакторности и специфичности и подаётся как «естественные обстоятельства, которые в принципе не подвержены изменению»[18]. Но Бовуар настаивает:

17 Beauvoir, op. cit., p. 9.
18 Ibid., p. *xxiv*.

> «В действительности, реальность истории не менее незыблема, чем природа»[19].

Бовуар была безжалостна в критике учёных, навязывавших веру в то, что яичники, матка, гормоны, хромосомы, менструация или беременность полностью определяют судьбу женщины. Она была также язвительна в отношении отвлечённых философических размышлений, концептуализировавших женственность как платоновскую Сущность. Она разоблачает эти продукты философского воображения как «мужские фантазии»[20], которые поспособствовали культурно-обусловленным попыткам сделать женщин податливыми диктату мужчин.

> «Мужчина определяет женщину в отношении к самому себе, она не мыслится им как автономное существо, она то, чем он повелевает, она – “пол”. Она появляется для мужчины прежде всего в качестве существа, наделённого полом, потому что он сам создаёт её именно такой».[21]

Детально исследуя естественные науки, религию, право, философию, психологию, литературу, культуру, институт образования, Бовуар как феминистский теоретик очерчивает сложные стратегии осуществления гендерной власти, используемые мужчинами для производства женщины в качестве Другого. Приводя в действие двойные стандарты, которые Бовуар прямо называет «половой дискриминацией», мужчины «производят на женщин моральное и интеллектуальное воздействие, притом настолько фундаментальное, что кажется, что его плоды являются не чем иным, как первоосновой [женской] природы»[22]. Сравнивая практики внедрения в сознание женщин императива пассивности, покорности и подчинения с механизмами угнетения афроамериканцев и евреев, Бовуар проводит параллели между ростом внимания к расовым проблемам и феминизацией. Она отмечает, что такие последствия являются делом рук целых цивилизаций:

> «Цивилизация как таковая производит это промежуточное между мужчиной и кастратом создание, называемое женщиной»[23].

Отвергая редукционизм материалистического подхода, иллюзорные мечты о свободе сартрианского метафизического волюнтаризма, а также лингвистический детерминизм входящего в силу постструктурализма[24], Бовуар как феминистский теоретик обрисовывает проблему тела как многофакторную, динамическую и ком-

---

[19] Beauvoir, op. cit., p. *xxv*.
[20] Ibid., p. *xix*.
[21] Ibid., p. *xxii*.
[22] Ibid., p. *xxxii*.
[23] Ibid., p. 267.
[24] See: Kruks S. *Retrieving Experience: Subjectivity and Recognition in Feminist Politics*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

плексную, описывая тело как «осадок истории, запечатлевающий наш образ жизни в мире и способ существования мира в нас»[25]. Будучи исключительно чуткой в отношении всепроникающих эффектов власти визуального, различных интеллектуальных систем и материальной культуры, Бовуар предлагает феноменологию сложнейших процессов, «разделяющих человечество на представителей двух классов, лица, тела, улыбки, походки, интересы и занятия которых кардинально отличаются»[26]. Подчёркивая, что эти отличия всегда конструируются при помощи власти, Бовуар предостерегает от романтизации полового различия. Провозглашая свободу для самих себя, мужчины используют половое различие для того, чтобы приговорить женщину к «имманентности (*en soi*): жизни, представляющей собой животное приспособление к любым условиям»[27]. Бовуар требовала признания несправедливости этой формы притеснения и предупреждала женщин об опасности идти на поводу у демагогии, которую мужчины научились разводить по поводу гендерного равенства с наступлением эры демократии, продолжая одновременно утверждать, что женщины никогда не станут равными им.[28] Она предупреждала женщин об опасности уклончивого дискурса, основанного на абстрактном понимании равенства, который делает из этой проблемы неразрешимую дилемму: или, с одной стороны, у женщин нет оснований для недовольства, поскольку они *уже* достигли равенства (независимо от своего материального положения), или, с другой стороны, стремление к большему равноправию напрасно, так как социальное положение женщин отражает «естественные пределы, положенные самой природой»[29].

Вместо принятия этого «равенства в различии», которым мужчины «одаривают» женщин, Бовуар призывает женщин заявить о своём праве на свободу, бороться против недостойных условий существования, пытаться преодолеть стечение различных обстоятельств и двойные стандарты, сделать потенциальное актуальным и тем самым превратить свою жизнь в осознанный выбор. Бовуар, сделавшая свободу своего рода «жизненным проектом», описала своё понимание «равных возможностей»[30] и призвала индивидов к преодолению предзаданных ограничений, налагаемых на телесность, поступая в соответствии с собственной свободной волей. Исходные «различия не должны рассматриваться как сущностные оппозиции или застывшие индивидуальные особенности, а должны быть отрефлексированы в контексте изменений, которые они претерпевают на субъективном и интерсубъективном уровнях»[31]. Провозглашая свободу своим неотъемлемым правом, женщины могут

25 Moi T. *What is a Woman?* Oxford University Press, 1999. P. 68.
26 Beauvoir, op. cit., p. *xx*.
27 Ibid., p. *xxxv*.
28 Ibid., p. *xxxii*.
29 Beauvoir, op. cit., p. *xxxii*.
30 Ibid., p. 5.
31 Ibid., p. 39.

учреждать новые жизненные стратегии, преобразовывать господствующее мировоззрение, трансформировать практики угнетения или, в конце концов, создавать политические объединения для достижения различных свобод.

Кроме того, как феминистский теоретик Бовуар борется против соблазна философского высокомерия, разоблачая силы, питающие «политику экстинкции». Этим она демонстрирует угрозу, которую феминистские теории представляют для традиционной философии. Становясь на сторону плюрализма и комплексности, феминистская теория бросает вызов претензиям философии на универсальность, а также необоснованному распределению власти философами, охраняющими неприкосновенность границ так называемого «официального» знания.

Политика экстинкции

Обращение к философской, а не феминистской ипостаси Бовуар обнажает многие проявления «политики экстинкции». Если, как я полагаю, феминистская теория обнаруживает слабые места философии, которая продолжает держаться за ложные универсалии, то, следуя этой логике, мы также можем приблизиться к пониманию, почему именно тактика искажения и отвержения выбрана провалившимся философским проектом в отношении феминизма. Философии гораздо проще неверно истолковать и игнорировать этот интеллектуальный вызов, чем принять его достоинства.

Прежде чем обратиться к последствиям «политики экстинкции», необходимо выяснить, насколько соответствует действительности моя характеристика позиции философии в отношении феминистской теории. С этой целью я собрала мнения феминистских философов из разных стран.

Вдумайтесь в следующие утверждения. Из Германии:

> «Утверждение о том, что феминистская теория стала развитой областью немецкой философии, совершенно необоснованно. Здесь она повсеместно сталкивается с изоляцией ... подавляющее большинство философов по-прежнему полностью её отвергают. Симптоматично, что многие публикации, которые призваны дать оценку современным тенденциям в этике или философии права, совершенно не принимают во внимание достижений феминистской теории в области этики или гендерных аспектов права – их даже не включают в примечания и библиографию. Такое отношение также сказывается при приёме на работу».[32]

Из Румынии:

> «Антифеминистские силы [в Румынии] были намного более значительными, чем собственно готовность воспринять феминизм.

[32] Nagl-Docekal N. Feminist Philosophy in German: A Historical Perspective // *Hypatia*. 2005. Vol. 20(2). P. 2–3.

Два типа патриархального консерватизма – левый коллективизм, наследующий коммунизму, и правые силы, стремящие преобразовать коммунистическое прошлое, – фактически основные идеологии как научного сообщества, так и публичной сферы».[33]

Из России:

«Несмотря на серьёзные трансформации за последние двадцать лет – правовое государство, многопартийную систему, рыночную экономику, либерализм и даже права человека, – в России не оказалось места для прав женщин и феминизма… [который] понимался исключительно как "западный феномен, который провозглашает необходимость противостояния мужчинам и представляет собой угрозу русским национальным ценностям"».[34]

Из Аргентины:

«Томизм был доминирующей философской школой в Аргентине в период военной диктатуры; из северного полушария пришла сюда и аналитическая философия, имеющая дело с универсалиями и характеризующаяся эпистемологическим авторитаризмом. Она слабо согласовывалась с феминизмом, ориентированным на практику… … Феминизм трансгрессивен, и потому научные дискуссии часто пытаются … завуалировать его критические аспекты, дабы не потерять интеллектуальный авторитет, позволяющий играть по правилам, диктуемым научными институциями».[35]

Из Нигерии:

«Феминистские активисты борются с идеологическими попытками управлять женщинами посредством унифицированной системы верований… Возврат к религии, национальной культуре, традициям обещает защищённость, в то время как всё остальное подаётся как хаос и сумятица. Глобализация предполагает изменения в массовой культуре, включая сексуализацию женщины… [в результате которой] женское тело становится полем репрезентации определённого этоса. В то время как экономические и политические трансформации (колониализм, глобализация) часто интерпретируются лишь в контексте допустимых в обществе манеры поведения и облика женщин, реальной проблемой является государственный контроль женщин».[36]

[33] Miroiu M. An Exotic Island: Feminist Philosophy in Romania // *Signs*. 2009. Vol. 34(2). P. 233.

[34] Voronina O. Has Feminist Philosophy a Future in Russia? // *Signs*. 2009. Vol. 34(2). P. 252–256.

[35] Bach A.M. Feminist Philosophy in Argentina: An Outline // *Signs*. 2009. Vol. 34(2). P. 261–262.

[36] Charmaine P. Setting Agendas for Feminist Thought and Practice in Nigeria // *Signs*. 2009. Vol. 34(2). P. 267.

Из Танзании:

«Попытка обратить внимание на сложные проблемы – феминистские проблемы – участь одинокого изгоя, тщетно пытающего достучаться до правительства, представителей бизнеса, общества».[37]

И из «оплота свободы» – США:

«Мы можем отметить ключевых феминистских философов – Джудит Батлер, Нэнси Фрейжер, Элизабет Гросс, Сандру Хардинг, Айрис Янг, – которые нашли свою нишу на междисциплинарных кафедрах риторики, сравнительного литературоведения, педагогики, политологии, женских и гендерных исследований, но отнюдь не философии.

Если мы хотим полностью уяснить принцип действия "политики экстинкции", нам следует вернуться к строкам, открывающим *Второй пол*, которые содержат ключ к разгадке ещё одного важного измерения этого феномена. Отвергая феминизм, Бовуар делает это весьма высокомерно: "[с феминизмом] сейчас уже практически покончено, и возможно, не стоит говорить о нём больше ни слова"[38]. Безо всяких весомых аргументов Бовуар с лёгкостью хоронит феминизм, смерть которого отнюдь не очевидна. Бовуар, инициировавшая это погребение заживо, была в шаге от того, чтобы примкнуть к легионам могильщиков феминизма, но удержалась от этого и в дальнейшем активно противостояла другим проявлениям "политики экстинкции"»[39].

Несмотря на беспрецедентный рост феминистской активности во всем мире, периодически повторяющиеся заявления о смерти феминизма превратились в типичный приём «политики экстинкции». Приписываемый феминизму упадок почему-то связывают с внутренними процессами самого феминизма. В обыденном языке смерть феминизма возникает как явление полностью автореферентное, описываемое посредством метафор суицида («наложил на себя руки»), естественной смерти от старости («отпущенный ему срок вышел») или как следствие внутреннего раздора в феминистских рядах. То, что социологи называют разделением труда и специализацией, присущей долгосрочно существующим организациям, могильщики феминизма изображают как фрагментацию и рассогласование. То, что феминистки воспринимают как непросто давшийся им урок (а именно, необходимость сделать феминизм подлинно международным движением посредством смещения фокуса с проблем белой западной женщины, относящейся к среднему классу, на проблемы равноправия женщин разных рас и националь-

---

37 Salmi M. Women's Rights as Human Rights: A Perspective from Tanzania // *Presented at the Mid-Atlantic Women's Studies Association Meeting*. Rutgers University, New Brunswick, New Jersey. March 26, 2009.

38 Beauvoir, op. cit., p. *xix*.

39 See: Hawkesworth M. On the Semiotics of premature Burial: Feminism in a Postfeminist Age // *Signs*. 2004. Vol. 29(4). P. 961–986.

ностей, живущих в странах Африки, Латинской Америки и Азии, борьбу с расизмом, гомофобией, нормативным диктатом гетеросексуальности, империализмом), критики описывают как передозировку всевозможными культурными различиями.

Текстуальный подход к феномену неприятия феминизма показывает, что оно является аллегорией чего-то *иного*, средством, служащим для распознавания собственного страха перед феминизмом в качестве потребности его вытеснить. Отвержение феминизма – своего рода способ, необходимый сообществу для того, чтобы определить самого себя посредством выявления тех, кого из этого сообщества необходимо исключить, способ конструирования социального пространства таким образом, чтобы в нём для феминизма не осталось места. Границы жизненного мира прочерчиваются так, чтобы исключить любое присутствие феминисток. «Политика экстинкции» описывает феминизм как явление уже неактуальное, как то, что должно быть преодолено, отброшено и побеждено. Легким движением руки феминизм был приговорён к скорому исчезновению, а его манифесты названы скоропортящимися задолго до того, как феминистки достигли социальных трансформаций, к которым стремились. Феминизм как интеллектуальное течение был объявлен погибшим, а феминистки, продолжающие идти к своим пока нереализованным целям, не по своей воле оказываются вне поля видимости.

Политика остракизма также ставит под вопрос реализуемость попыток женщин достичь равенства, утверждая, что действительное (*status quo*) – разумно. Многие считают феминизм неудачным экспериментом, а его упадок трактуют как ещё одно доказательство истинности существования некой «естественной роли» женщины, «традиционной мужественности и женственности». Функция феминизма в такой его интерпретации сводится к демонстрации невозможности равенства между мужчинами и женщинами как такового. Всё это приводит нас к выводу, что попытки представить феминизм умершим равнозначны отречению от идеалов полового равенства и гендерной справедливости. Они означают восприятие асимметричных властных отношений в качестве естественного порядка вещей и принятие непреодолимого разрыва между мужчиной и женщиной и как идеи, и как жизненной реальности. Именно эту дилемму абстрактного понимания равенства и обнажает Бовуар.

Бовуар стремилась совместить феминизм с актуальными проблемами равенства прав в буржуазном обществе. Но феминизм, как в 1949 г., так и сейчас, далеко не сводится лишь к своей либеральной ветви. В то время как либеральный Запад приравнял демократизацию к неолиберальным экономическим реформам и либерально-демократическим политическим трансформациям, феминистские теоретики и активисты отметили рост неравенства как внутри капиталистических государств, так и между развитыми и развивающимися странами. Феминизация бедности, которая, как

отмечают феминистки, переросла в глобальный феномен, является явным свидетельством ограниченности тех мер, которые неолиберализм считает достаточными для достижения так называемого устойчивого развития. Деятельность феминисток в странах Азии, Африки и Латинской Америки, направленная против структурных экономических реформ Всемирного Банка, показывает, насколько смехотворны заявления о том, что капитализм является лекарством от бедности.

Продолжающаяся борьба феминисток за достижение гендерного баланса в правительствах, за возможность женщин наравне с мужчинами участвовать в принятии решений как в публичной, так и в частной жизни, представляет собой вызов либеральным демократическим режимам, в которых женщин несправедливо мало: они занимают менее 20% мест в органах исполнительной власти. Многие феминистки примкнули к антиглобалистскому движению, стремясь свергнуть доминирующие экономические и политические системы.

«Политика экстинкции» вытесняет феминистскую теорию и активизм из поля зрения общественности. Внушая общественному мнению восприятие феминизма как чего-то инертного, она элиминирует деятельность миллионов женщин во всём мире, которые не покладая рук борются за социальную справедливость. Устраняется всё, чем феминистская активность может угрожать существующей системе, и в то же время система продолжает поддерживать миф о том, что содействие женщинам постоянно находится на повестке дня неолиберализма. «Политика экстинкции» устраняет феминистскую критику из обыденного сознания посредством небрежного отвержения, приводящего к социальной амнезии, и таким образом уничтожается угроза ценностям доминирующего режима, проливая на его раны бальзам беспамятства.

Феминистки, провозглашая ориентацию на проблемы женщин, создавая методы гендерного анализа, который фокусировался бы на женщине, развивая программы политической деятельности в соответствии со специфическими потребностями и интересами женщин, настаивая на том, что подчинённое положение женщин – недопустимая несправедливость, выдвигают множество аргументов, которые мужские сообщества, политические режимы и международные институции не признают правомерными. Вместо того чтобы принять сильные стороны феминизма, на него закрывают глаза, вытесняют из неолиберальных политических проектов и публичного пространства. Ограничивая сферу деятельности феминистского активизма, а также оспаривая общественное признание его политической действенности, «политика экстинкции» сковывает феминизм цепями инертности, хороня его, выражаясь словами Бовуар, под «сумрачным грузом иного»[40].

---

[40] Beauvoir S. de *The Ethics of Ambiguity*. Trans. B. Frechtman. New York: Philosophical Library, 1947. P. 7.

«Политика экстинкции» стремится не просто к изгнанию феминизма из определённых областей – она стремится уничтожить его, рисуя принципиальную «инаковость», исключающую его допуск внутрь того или иного сообщества. «Политика экстинкции» совершенно бездоказательно пророчит скорый исход феминизма (среди аргументов – лишь смутные намеки на увечья, нанесённые феминизмом самому себе, и «естественные причины» упадка), пытается перечеркнуть достижения феминистских теоретиков в борьбе за социальную справедливость, их активистскую деятельность, скрыть следы своих преступлений и ставит несправедливость выше избавления от неё. Бовуар как философ допускала заигрывания с «политикой экстинкции», но позже ей изменила. Как феминистский теоретик, она проложила альтернативный путь анализа феномена женщины с учётом его сложности и сверхдетерминированности, отвергая высокомерие ложного универсализма и «политику экстинкции». Вероятно, лучший способ почтить память Бовуар как экстраординарного феминистского теоретика – продолжить борьбу с искушением философской герметичностью и её плачевными результатами, борьбу за будущее феминизма.

Перевод *Лидии Михеевой*

ФЕМИНИЗМ «ПОД ЛЮБЫМ ДРУГИМ ИМЕНЕМ»?
(Современная украинская философия о поле и гендере)

Ольга Плахотник[1]

Abstract

The article is devoted to the analysis of feminist philosophy development in Ukrainian humanities and Academia during the last decade. Being extrapolated from outside of Ukraine (from the West), feminist discourses are still marginal in Ukrainian philosophy because of conservative attitudes of scholar philosophical community and other social-politic reasons. The mainstream tendency in philosophizing about sex in Ukrainian philosophy is still the metaphysic approach. Some new methodologies (feminist philosophy of equality, feminist philosophy of differences, gender studies, queer studies, etc.) are also developing here but rather as «feminism by any other name», e. g. social-critical (deconstructing) philosophical discourses without using word «feminism». Some examples of such kind of dissertations and monographs are methodologically analyzed.

Keywords: feminism, philosophy, sex, gender, Ukraine.

Несколько лет назад один преподаватель философии рассказал такую историю. «Иду я по городу и вдруг встречаю профессора философии *N. N.* Спрашиваю – почему такой грустный? А он отвечает: иду на заседание Учёного совета. Будет защищаться докторская диссертация про феминизм. Представляешь – докторская по философии! И про феминизм. До чего мы дожили....».

Стресс пожилого профессора понятен, диссертация же была благополучно защищена. Однако сама история так или иначе свидетельствует о том, что феминистская проблематика уже входит в поле философии в Украине (как и в других постсоветских странах) и определённым образом в нём институциализируется. Эти процессы интересны не только с исследовательской точки зрения, но также и с политической, поскольку представляют собой определённый дисплей взаимодействия таких агентов, как мировая и постсоветская академия, глобализирующийся рынок, национальные государства и их локальные политики (образовательные, культурные и т. д.).

Целью этой статьи является анализ современного состояния феминистской философии в Украине, её основных

[1] Ольга Плахотник – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Национального аэрокосмического университета им. Н.Е. Жуковского «ХАИ» (г. Харьков, Украина).

дискурсов и тенденций. При этом очевидно, что ни теоретико-идеологическое поле феминизма, ни дисциплинарные пределы философии, ни геополитические границы Украины не могут быть очерчены как сущностные и определённые, но поняты лишь как дискурсивные образования, всякий раз конструируемые заново в зависимости от контекста и от «конструктора», иначе говоря – субъекта исследования как такового.

Уточняя смысловое наполнение понятия «феминизм», необходимо указать методологическое основание для такого рода определения. Очевидно, что с позиции социально-конструкционистского подхода – одного из наиболее влиятельных в гендерной и феминистской теории[2] – феминизм рассматривается как конструкт (либо набор конструктов, различающихся топико-историческим своеобразием), а в контексте постструктуралистской методологии (Дж. Батлер) феминизм может быть понят также и как деконструирующий (критический) дискурс и одновременно как производство новых практик исключения, новых дискурсов власти.

Не вдаваясь в подробности этимологии и развития понятия «феминизм» (а они, безусловно, представляют собой крайне интересную тему для, в том числе, философских рефлексий), следует подчеркнуть, что феминизм как теоретический концепт неоднозначен и пронизан внутренними противоречиями. Одним из наиболее значимых можно считать противоречие между изначальным эссенциализированным представлением об объекте (как представителях определённого пола – мужчинах и женщинах[3]) и более поздним развитием гендерной теории в сторону социально-конструкционистской проблематизации не только гендера, но и пола, а также сексуальности. Это (вполне диалектическое по форме) противоречие может быть снято сдвигом понимания феминизма в пользу множественности и плюральности «феминизмов» – и как теорий, не только как форм общественных движений, поскольку, по справедливому замечанию Р. Роббинс, «множественная форма “феминизмы” является политической, потому что она разрушает понятие, согласно которому “феминизм” является единственной категорией с чёткими границами, установленными в отдельном семантическом пространстве»[4].

Опять же, говоря о современном украинском философском дискурсе, я подразумеваю формальную пространственно-временную локацию (Украина, 1991–2010 гг.), которая также может быть проблематизирована из разных позиций. Например, от-

---

2 Здравомыслова Е., Темкина А. Социальное конструирование гендера как феминистская теория // *Женщина. Гендер. Культура*. М., 1999. С. 46–65.

3 Например, следуя определению *Словаря гендерных терминов*, «феминизм понимается как теория равенства полов, лежащая в основе движения женщин за освобождение» (см.: Клименкова Т. Феминизм // *Словарь гендерных терминов* [Электронный ресурс] Режим доступа: www.owl.ru).

4 Robbins R. *Literary Feminism*. NY: St. Martin Press, 2000.

дельную большую тему представляет собой вопрос о соотношении *украинской/-ого* (философии, феминизма) и *украиноязычной/-ого*: скажем, к какой географической локальности должны быть отнесены написанные по-украински работы Марты Богачевской-Хомяк, гражданки США? Или написанные по-русски и изданные в Российской Федерации книги Ирины Жеребкиной, гражданки Украины?..

Не умаляя значимости вышеперечисленных вопросов, цель этого исследования может быть переформулирована следующим образом: как различные феминистские теории и концепты («феминизмы») встраиваются в современный философский дискурс в Украине и почему? Какие агенты причастны к этому процессу (институционально и дискурсивно)? Каким образом украинская феминистская философия репрезентирована как внутри, так и вне сообщества?

И ещё одно замечание относительно словоупотребления: если жёстко привязываться к слову «феминизм», то задачи этого исследования станут практически невыполнимыми: в указанное время в Украине была защищена всего одна диссертация по философии, содержащая слово «феминизм» в своём названии[5]; а количество философских книг и статей, прямо артикулирующих тематику феминизма, исчисляется единицами[6]. Поэтому, имея в виду «локальную специфику», я буду рассматривать также феминистские концепты «под любым другим именем» (Дж. Батлер – Р. Брайдотти)[7], которые укоренены в гендерной теории и расшатывают существующий гендерный порядок (социальный или эпистемологический, в том числе и внутри дисциплинарных рамок философии) независимо от использования или избегания самого слова «феминизм».

Феминистская философия «извне»

Начать разговор об украинском теоретическом феминизме следует, очевидно, с упоминания о такой знаковой личности, как Соломия Павлычко (1958–1999). Не будучи формально отнесёнными к полю философии, исследовательские работы и издательская деятельность Соломии Павлычко оказали большое влияние на развитие украинского теоретического феминистского дискурса.

Соломия Павлычко известна как писательница, литературовед, переводчица, критик; однако благодаря разностороннему гуманитарному образованию упомянутые профессиональные роли полу-

---

5 Единственным исключением является следующая диссертация: Гайденко В.О. *Феміністська епістемологія як постнекласичний феномен*: автореф. дисс. … канд. філос. наук: 09.00.02 / Київський національний ун-т ім. Т. Шевченка. К., 2000.

6 См., напр., монографии: Жеребкина И. «*Прочти моё желание...» Постмодернизм. Психоанализ. Феминизм*. М.: Идея-пресс, 2000; Карпенко К.І. *Природа і жінка: Перспективи екофемінізму в Україні*. Харків: Крук, 2005.

7 Батлер Д. *Феминизм под любым другим именем:* Интервью с Рози Брайдотти // *Гендерные исследования*. 1999. № 2. С. 48–79.

чили гораздо более глубокое наполнение, чем это обычно случается. Фактически, она основала новую школу украинского литературоведения, где ключ к анализу литературы находится в глубоком понимании современных философских теорий и дискурсов[8] – в том числе и феминистской теории[9]. Феминистское литературоведение, которое и сегодня остаётся в Украине одним из основных «очагов» теоретического феминизма, появилось благодаря работам Соломии Павлычко и, впоследствии, её последовательниц В. Агеевой, Т. Гундоровой, О. Стяжкиной и др.

Книга *Феминизм* Соломии Павлычко является сборником статей и интервью разных лет, тематически связанных с темой феминизма. Часть из них представляет собой обзоры ситуации с правами женщин через призму либеральной феминистической идеи или истории женского феминистского движения в Западной Украине с конца XIX века до начала Второй мировой войны: при кажущейся сегодня неоригинальности темы, следует, однако, принять во внимание, что это были первые подобного рода обзоры на украинском языке в начале 1990-х гг.! Некоторые эссе этого сборника предлагают феминистское прочтение творчества «классиков» украинской литературы, являя тем самым новую теоретическую рамку для литературной критики – рамку феминистской теории. Интересно, что, размышляя о современном западном феминизме, Соломия Павлычко сетует на «разнородность» и «разобщённость» теорий и движений, на «отсутствие единых идентичностей, как половых, так и гендерных»[10], артикулируя тем самым скорее эссенциалистское понимание проблематики.

Как основательница и директор издательства «Основы» («Основи» – укр.; с 2000 – издательство Соломии Павлычко «Основы»), она полагала чрезвычайно важным выстраивать политику, благодаря которой наиболее знаковые произведения современной гуманитаристики переводились и продолжают переводиться на украинский язык – например *Структурная антропология* К. Леви-Стросса, *Второй пол* Симоны де Бовуар, *Сексуальная политика* Кейт Миллет, *Энциклопедия постмодернизма*, произведения Фердинанда де Соссюра, Мишеля Фуко, Юлии Кристевой, Жака Бодрийяра и др. Безусловно, издание этих книг оказало большое влияние на процессы утверждения и развитие феминистской теории в украинской гуманитаристике, приведшие, однако, к весьма своеобразным результатам (об этом позже).

---

8 См., напр., такие книги Соломии Павлычко, как: *Философская поэзия американского романтизма: Эмерсон. Уитмен. Дикинсон.* Київ, 1988; *Лабіринти мислення. Інтелектуальний роман сучасної Великобританії*, Київ 1993; *Дискурс модернізму в українській літературі*. Київ, 1997; 2-е вид. 1999; *Націоналізм. Сексуальність. Орієнталізм. Складний світ Агатангела Кримського*», 2000, 2001 и др.

9 Павличко С. *Фемінізм: Статті, дослідження, бесіди та інтерв'ю*. К.: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2002.

10 Павличко, указ. соч., с. 227.

Отдельно следует остановиться на самом значительном издании по интересующей нас тематике – *Антологии феминистской философии*[11], которое является переводом довольно свежей книги *A Companion to Feminist Philosophy*[12]. Глядя на содержание этого внушительного 800-страничного тома, в очередной раз убеждаешься в том, что философия «у нас» и философия «у них» – это «две большие разницы». Фактически, эта книга выходит далеко за рамки того понимания философии (как метадискурса, как «почти религии»), которое сложилось в СССР и остаётся доминирующим на постсоветском пространстве и поныне. Феминистская философия по-американски – это очень широкий обзор феминистских идей и дискурсов в различных мировоззренческих (религия, этика, эстетика, политика), дисциплинарных (науки и отрасли знания), географических (регионы Земли), исторических (эпохи и цивилизации) полях. Только часть статей воспроизводят привычный для постсоветского читателя философский дискурс[13], остальные написаны скорее в культурологическом или историческом ключе. Во введении, написанном редакторами Э. Джаггер и М. Янг, феминистская философия определяется как «большой комплекс гуманитарных наук, появившийся в начале 1970-х как одно из направлений развития женских исследований»[14], то есть, фактически, как то, что в постсоветском пространстве более корректно именуется «теорией». Возможно, этот терминологический казус сыграл (или сыграет), скорее, негативную роль для задач популяризации гендерной и феминистской теории, поскольку словом «философия» может оттолкнуть представителей других дисциплинарных полей, а самих философов разочаровать несоответствием названия привычному для них универсалистскому философскому дискурсу.[15]

Насколько влиятельной стала *Антология феминистской философии* в Украине, судить трудно, однако предполагаю, что не очень, поскольку ни сколь-нибудь существенных откликов на появление этой книги (рецензий в печатных и интернет-изданиях), ни публичных дискуссий не последовало. Даже если она была прочитана украинскими философами, она могла быть не распознана в каче-

---

11 Драгер Е.М., Янг А.М. (ред.) *Антологія феміністичної філософії*. Пер. з англ. Б. Єгідис; наук. ред. пер. О.І. Іващенко. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи», 2006.

12 Jaggar A.M., Young I.M. (eds.) *A Companion to Feminist Philosophy*. Blackwell Publishing, 1999.

13 Например, статьи *Современный рационализм* Мойры Гатенс, *Общественные науки* Мэри Хоуксворт, *Теория полового отличия* Рози Брайдотти и некоторые другие.

14 *Антологія феміністичної філософії*, указ. соч., с. 24.

15 Характерно, что подобные антологии, выходящие в сопредельных постсоветских государствах, не использовали слово «философия» в названии – например *Антология гендерной теории* (Мн.: «Пропилеи», 2000) или *Хрестоматия феминистских текстов* (СПб.: изд-во «Дмитрий Буланин», 2000).

стве именно философской книги по причине обозначенного выше различия в понимании «философии».

Тема феминизма также могла вызвать отторжение у классически настроенных философов в силу постсоветской традиции демонизировать феминизм в качестве партикулярной и деструктивной идеологии. Доказательством этого может служить тот факт, что ни в названиях диссертаций по философии, ни в содержании многочисленных сборников статей, ни в программе философских конференций слово «феминизм» практически не встречается. То есть, можно сказать, что в украинской философии феминистский дискурс если и присутствует, то скорее как «внешний» (переведённая с английского языка антология; пересказанные Соломией Павлычко и другими авторами западные феминистские теории). В то же время собственно украинские философы (за редким исключением) не оперируют понятием «феминизм» – в отличие от более «нейтрального и респектабельного» слова «гендер». Однако возникает вопрос: является ли гендерная тематика в украинской философии тем самым «феминизмом под любым другим именем», о котором говорилось в начале статьи? Расследованию этой проблемы и будет посвящён дальнейший текст.

Мною проанализированы методологические приоритеты основного массива философских текстов по гендерной тематике, появившихся в Украине за последние 10 лет (анализу подверглись авторефераты кандидатских и докторских диссертаций, а также монографии; см. список в конце статьи).[16] Условно можно выделить несколько методологических плоскостей, в которых сегодня разворачивается гендерная тематика в украинской философии.

Метафизика пола

Как и следовало ожидать, в современной украинской философии важным (в некотором смысле, доминирующим) дискурсом пола/гендера остаётся метафизическое понимание пола, вернее, двух полов, мужского и женского, как частей единого целого, невозможных друг без друга и взаимообусловленных сущностей. Наиболее влиятельной здесь выступает концепция профессора Н. Хамитова, который трактует взаимодействие полов как способность мужчины и женщины достичь целостности и гармонии во внеграничном бытии, где благодаря любви и самопознанию возможно снятие противоречий между ними. Очевидно, что эта позиция остаётся в рамках бинарной альтернативы мужского/духовного и женского/душевного, продолжая, таким образом, стратегию символизирования пола, логической основой которой выступает мета-

16 В силу большого количества – а также в силу особой специфики функционирования украинских специализированных изданий по философии, которую следует принимать во внимание, – в поле анализа не попали отдельно опубликованные статьи.

физика «сущности» и принципы универсализма.[17] Любопытно, что и понятие феминизма в трактовке Н. Хамитова также подчинено указанной метафизической логике:

> «Смысл феминизма может быть только в появлении (нарождении) нового единства мужчины и женщины».[18]

При этом автор именует свою позицию как «третий путь» – то есть альтернативу как феминизму, так и патриархату, называя свой подход андрогин-аналитическим.[19] Сущность андрогин-аналитического подхода – не только признание равноправности мужского и женского, но и постулирование необходимости их партнёрского взаимодействия на психологическом, социальном и экзистенциальном уровнях. Методологическое основание андрогин-анализа обозначено как «метаантропология – учение об экзистенциально-личностных измерениях человеческого бытия и условиях плодотворной коммуникации в этих измерениях, а также о фундаментальных тенденциях развития человеческого рода и связанных с ними коллизиях.[20] Размышляя над проблемой внетелесных проявлений пола, Н. Хамитов считает экзистенциальным проявлением мужского духовное начало – способность к творчеству, самотрансцендирование, а экзистенциальным проявлением женского – душевное начало как способность к любви и сочувствию.

Другим примером доминирования метафизической философской парадигмы в проблематике пола может служить исследование темы телесности: монография О. Гомилко так и называется – *Метафизика телесности: концепт тела в философском дискурсе*[21]. Характерно, что феминизм в рамках данной концепции подвергается критике как «разрушающий» экзистенциальную телесность, поскольку подвергает её проблематизации и даже призывает «отказаться от тела» (в частности, в случае кибер-феминизма). Автор относит феминизм к числу «глобальных проблем современности» наряду с экологическим кризисом и виртуальными реальностями.

Не вдаваясь в дальнейшие перечисления и примеры, остаётся констатировать, что значительная часть украинских философских диссертаций и монографий, посвящённых не только проблематике пола, но и гендера (как это артикулировано самими авторами), продолжают оставаться в метафизических пределах философствования – и продолжают традиции биологического детерминизма. Этому может быть предложено несколько объяснений. Часть объяснительных схем сосредоточена в поле особенностей функциони-

---

17 Хамитов Н. *Философия и психология пола*. К.: Ника-Центр, 2001.

18 Хамитов Н. *Тайна мужского и женского. Исцеляющие афоризмы*. К.: Либідь, 2002.

19 Хамитов Н. *Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию*. К.: Наукова думка, 1997.

20 Хамитов, *Пределы мужского и женского*, указ. соч.

21 Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі. К.: Наукова думка, 2001.

рования постсоветской академии: на эту тему уже написан целый ряд аналитических текстов.[22] Вторая часть объяснительных теорий апеллирует к особенностям философского мышления как предельно абстрактного, оторванного от (мобильной) повседневности и потому инертного, а феминистский дискурс всё же относительно нов. Наконец, скрытые и открытые дискурсы андроцентризма и мизогинии в западно-европейском способе философствования, уже давно ставшие предметом феминистской критики, тем не менее, продолжают доминировать в постсоветском академическом сообществе. Поэтому неудивительно, что если проблематика пола и представлена в современных украинских учебниках по философии (а это всё ещё большая редкость), то речь идёт о метафизической версии философии пола без каких-либо аллюзий в сторону феминистской философии.[23]

Таким образом, можно сделать вывод о том, что метафизическая укоренённость философских исследований пола (и гендера, если этот термин используется авторами) по определению исключает дискурс социальной критики, неотъемлемой составляющей феминистских идей. Такого рода философствование фактически инкорпорировано в патриархатную модель, воспроизводя и укрепляя её, и не только не способствует, но и откровенно препятствует проникновению феминистских дискурсов в поле философии.

Феминизм равенства

Ещё одна часть философских текстов современных украинских исследователей и исследовательниц парадигмально расположена в поле классической гендерной теории 1960–80-х гг., так называемого «феминизма равенства». Ключевым моментом теоретических дискуссий периода второй волны феминизма считается вопрос соотношения и субординации понятий «пол» и «гендер»[24], при этом доминирующее положение заняла позиция, которая может быть представлена знаменитым определением Энн Оукли:

> «“Пол” (*sex*) – это понятие, соотносящееся с биологическими различиями между мужчиной и женщиной: видимая разность гениталий, соответствующая разница в репродуктивной функции. “Гендер” (*gender*) между тем есть предмет культуры: он соотнесён с социальной классификацией “маскулинного” и “фемининного” …

---

22 См., напр.: Гапова Е. *«Центр научных исследований предлагает услуги...»: постсоветская академия на (не)научном рынке* [Электронный ресурс] Режим доступа: http://net.abimperio.net/ru/node/1065; Ушакин С. «Университеты (у) власти» // *Гендерные отношения и гендерная политика в вузе:* сб. ст.: под ред. Е.Г. Трубиной, М.А. Литовской. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2003; и др.

23 См., напр.: Хамітов Н., Гармаш Л., Крилова С. *Історія філософії: Проблема людини*: Навч. посібник. К.: Наук. думка, 2000.

24 Nicholson L. Interpreting «Gender»// *The Play of Reason: From the modern to the postmodern*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999. P. 54.

устойчивость пола должна быть признана, но также должно быть признано разнообразие гендера».[25]

Очевидно, что в приведённом определении биологический пол рассматривается как сущностно необходимый для построения собственно гендера. Л. Николсон сравнивает такой способ понимания гендерной идентичности с «вешалкой для пальто»: телесность рассматривается как вешалка, на которую «наброшены» разные культурные конструкции типа личностных и поведенческих характеристик. Указанную позицию Николсон именует «биологическим фундаментализмом»: хотя он, безусловно, прогрессивнее «биологического детерминизма», однако природное мыслится в этой модели как самостоятельно существующая (и независимая от гендера) сущность.[26]

Важно подчеркнуть, что указанная методологическая модель имеет под собой не только определённые теоретические основания, но и поддерживаема со стороны пространства политического. Государственная гендерная политика в современной Украине чётко следует концепту гендерного мейнстриминга, который является официальной платформой гендерной политики Евросоюза. В то же время указанный концепт может быть проблематизирован с теоретико-методологической точки зрения, поскольку он опирается на дихотомическое понимание пола, гендера и сексуальности. Именно поэтому гендерный мейнстриминг выступает сегодня объектом жёсткой феминистской критики.[27] В то же время он продолжает являться наиболее влиятельным агентом как государственной гендерной политики в Украине, так и академических гендерных исследований. Концепт гендерного мейнстриминга содействует развитию и укреплению специфического «гендерного курикулума» в украинских университетах, укоренённого преимущественно в биофундаменталистских представлениях о гендере, где гендерная система общества состоит из «мужчин» и «женщин».

Фактически, значительная часть философских гендерных исследований в Украине, репрезентированная в диссертациях и монографиях, опирается на идею «феминизма равенства»; при этом сами работы могут быть выполнены как в эссенциалистских, так и социально-конструкционистских методологических рамках. Представляя собой примеры преодоления парадигмальных ограничений метафизики, философские исследования этой серии, тем не менее, могут иметь различную степень социально-критического

---

25 Цит. по: Tuana N. Re-fusing Nature/Nurture // A.Y. Al-Hibri, M. Simons (eds.) *Hypatia Reborn. Essays in Feminist Philosophy*. Indiana University Press. Bloomington and Indianapolis, 1990. P. 77.

26 Tuana, *Re-fusing Nature/Nurture*, op. cit., p. 55–56.

27 См., напр.: Hankivsky O. Gender *vs* diversity mainstreaming: A preliminary examination of the role and transformative potential of feminist theory // *Canadian Journal of Political Science*. 2005. Vol. 38(4). P. 977–1001; *Mainstreaming politics: Gendering practices and feminist theory* (Carol Bacchi & Joan Eveline). Adelaida Press, 2010; и др.

пафоса и теоретико-философской новизны. Однако в целом философские исследования, основанные на теоретико-идеологической платформе «феминизма равенства», воспроизводят пусть не патриархатную онтологическую картину мира, но вполне легитимизированную гендерным мейнстримингом идеологию «равенства мужчин и женщин».

Феминизм различия

Феминизм различия[28] основывается на идее «инаковости», принципиальной несводимости женской субъективности к универсальному субъекту права, политики, экономики, философии, науки. Само существование такого универсального субъекта, проблематизированное с позиций постмодернистской философии, рассматривается как принадлежность исторически определённого (маскулинного, патриархатного) типа дискурса. Поэтому в рамках *феминизма различия* задача феминистского теоретика состоит в том, чтобы (пользуясь словами Л. Иригарей) «подорвать господствующий дискурс, отлаженную экономику производства смысла, "создать помехи", "застопорить" работу теоретической машины и воспрепятствовать её претензиям на производство истины»[29].

И хотя появление феминизма различий датируется последними двумя десятилетиями XX века, именно Симона де Бовуар считается основоположником этой философской позиции, сформулированной в её книге *Второй пол* (1949). Согласно де Бовуар, общество конституирует мужское/маскулинное как позитивную культурную норму, а женское/фемининное как негативное, как отклонение от нормы, Иное.[30]

В современной украинской философии, на мой взгляд, можно говорить о сложившейся школе исследований в парадигме феминизма различий («харьковской школе»), связанной с деятельностью Харьковского центра гендерных исследований, который возглавляют философы И. Жеребкина и С. Жеребкин. Характерно, что основной массив защищённых кандидатских и докторских философских диссертаций, выполненных в указанной методологической рамке, так или иначе территориально привязан к Харькову (что и позволяет судить о существовании «школы»).

Что же выступает предметом философских исследований в ракурсе феминизма различия? Во введении к книге *Субъективность и гендер*[31], которое называется «Что оставлено феминизму и гендерной теории (в современной философии)?», Ирина Жереб-

---

28 В версии С.Г. Айвазовой феминизм различия именуется «неофеминизмом» (см.: *Словарь гендерных терминов*: http://www.owl.ru/gender/124.htm).

29 Irigarey L. *This Sex which is not One*. Cornell University Press, 1994 (цит. по: Журженко Т. Дискурс рынка и проблема гендера в экономике // *ОНС*. 1999. № 5. С. 176.)

30 Бовуар С. де. *Друга стать*. В 2-х т. К.: «Основи», 1994, 1995.

31 Жеребкина И. *Субъективность и гендер*. СПб: Алетейя, 2007.

кина полагает, что «гендерные исследования» как новая область современной философской антропологии выступают логическим продолжением философии феминизма, а предметом философской рефлексии становится «гендерная субъективность»[32]. При этом основной характеристикой гендерной субъективности как новой предметной области является то, что «критерий сексуального (или гендерного) различия признаётся ведущим в структуре субъективности»[33]. В рамках традиционного разграничения областей философского знания указанный подход наиболее релевантен полю философской антропологии.

Значительную часть текстов в указанном сегменте феминистско-философских исследований представляют докторская диссертация и несколько монографий Ирины Жеребкиной (см. список в конце статьи), однако другая часть состоит из целого ряда кандидатских философских диссертаций. Далее я приведу несколько примеров наиболее интересных диссертационных исследований, не умаляя, впрочем, значения остальных.[34] Так, философское исследование маскулинности, осуществлённое Дмитрием Коноваловым[35], методологически основывается на аналитических категориях конструктивистского, постструктуралистского, постмодернистского и постфеминистского анализа субъекта:

> «Исследование национального субъекта в диссертации базируется на критике теорий “классического” субъекта, эссенциалистских концепций биологической сущности и “природных” характеристик индивида как основы социального устройства и примордиалистского понимания национальной/этнической принадлежности».[36]

Автор чётко артикулирует критическую социально-конструкционистскую позицию своего философствования:

> «В основе микропрактик власти лежит сконструированная гендером система обязательной гетеросексуальности. В процессе создания “извечных” и “несомненных” национальных конструктов маскулинности и фемининности, гендер легитимизирует конструирование и реконструирование национального субъекта».[37]

---

32 Жеребкина, *Субъективность и гендер*, указ. соч., с. 10.
33 Там же.
34 Приводя примеры преимущественно кандидатских диссертаций по философии, я преследую (также) дополнительную цель популяризации работ молодых исследователей и исследовательниц.
35 Коновалов Д.О. *Гендер і національний суб'єкт: конструювання маскулінності в контексті пострадянської України*: автореф. дисс. ... канд. філос. наук: 09.00.04 / Харківський національний ун-т ім. В.Н. Каразіна. Х., 2005.
36 Коновалов, указ. соч.
37 Там же.

Другая интересная работа – диссертация Дианы Биленко[38] – посвящена рассмотрению проблемы истинного/ложного в западно-европейской философии через призму гендерного анализа. Объектом исследования здесь выступает женская субъективность, репрезентированная посредством «множественных уровней реального жизненного опыта (в том числе и маргинальных практик), в котором проявляются значения истинного и ложного»[39]. Под женскими маргинальными практиками подразумеваются логорея, симуляция, истерия; методологическим же основанием исследования объявляется «гендерный анализ, базирующийся на использовании методов постмодернизма и постструктурализма, предусматривающих метод деконструкции и постфеминистского анализа женской субъективности. Направленность постмодернизма против принципа бинаризма в направлении утверждения параметров "инаковости" и телесности позволяет тем самым легитимировать женского или "иного" субъекта познания»[40]. Ключевыми авторами для этой работы являются М. Фуко и Ж. Делёз.

Ещё одна философская диссертация заслуживает упоминания в ряду тех, которые не только успешно преодолевают метафизические рамки, но и рамки биофундаментализма; это работа Елены Приходько[41]. Здесь рассматривается проблема становления гендерного субъекта на пересечении дискурсов массовой культуры и политики. Автор прослеживает развитие гендерной теории, показывая её основные методологические противоречия (попытка чёткого определения понятия «гендер» приводит к отказу от категорий «женщина» и «мужчина» и появлению квир-теории; в свою очередь, несостоятельность последней в преодолении логики бинарности становится объектом критики со стороны трансгендерной теории). Интересно, что методы анализа, используемые в этой диссертации, отличаются от методов, конвенционально установленных в исследованиях проблем субъективности (деконструкциии, теории интерпретации, репрезентации и т. д.); здесь

> «доказывается важность гегемонного подхода, обеспечивающего снятие бинарных оппозиций мужчина/женщина, массовая культура/высокая культура. Такой подход гарантирует возможность сосуществования различных позиций в рамках одного дискурса и их постоянного диалога, характеризующегося принципиальной незавершённостью, открытостью и готовностью к трансформациям»[42].

---

[38] Біленко Д.Л. *Проблема істинного/ложного в західноєвропейському філософському дискурсі: гендерний підхід*: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.04 / Харківський національний ун-т ім. В.Н. Каразіна. Х., 2005.

[39] Біленко, указ. соч.

[40] Там же.

[41] Приходько О.О. *Становлення гендерного суб'єкту на перетині дискурсів масової культури і політики (на прикладі Німеччини).* Дисертація на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук. ХНУ ім. В.Н. Каразіна. Харків, 2010.

[42] Приходько, указ. соч.

Диссертация Елены Приходько интересна также тем, что это одна из первых попыток философской критики гендерного мейнстриминга на постсоветском пространстве: не умаляя продуктивных эффектов указанной модели гендерной политики, автор убедительно показывает её методологическую редуцированность к категориям пола, что также приводит к новым практикам социального исключения.

Вместо выводов

Таким образом, можно сказать, что феминистская философия входит в современный украинский философский дискурс в разных ипостасях, тем самым полностью соответствуя идее множественности феминизмов. Среди философских текстов можно встретить открытые дискурсы феминизма, а также «феминизм под другим именем», равно как и антифеминизм (в основном, в контексте метафизики пола). Феминистские дискурсы проникают в ткань философствования и как идея «феминизма равенства», и в виде идей «феминизма различия».

В то же время в целом ряде исследований констатируется, что в Украине преобладающими и доминирующими направлениями (в том числе, в философии) всё ещё остаются либо традиционно-респектабельная метафизическая позиция, либо ново-респектабельные «гендерные исследования», при этом, как правило, утратившие (в украинском региональном контексте) свой социально-критический потенциал и превратившиеся в ещё один («модный») способ приращения личного и институционального социального капитала.[43]

В заключение следует констатировать, что «харьковская школа» гендерных исследований в области философской антропологии (феминизма различий) всё же занимает скорее маргинальное положение в общефилософском украинском дискурсе – и в силу более новой/радикальной проблематики, и по причинам установившихся иерархий внутри дисциплинарного поля, в котором нестоличный гендерный центр, производящий преимущественно русскоязычный «интеллектуальный продукт», автоматически приговаривается к неполноценности. Особенно это актуально в контексте нарастающей в Украине неоконсервативной политики, когда дискурсы «возврата к традиционным ценностям» и «борьбы с демографическим кризисом» становятся (могут стать) непреодолимым барьером на пути развития как творческой философской мысли, так и новых демократических социальных практик.

---

43 См., напр.: Hankivsky O., Salnykova A. Gender Mainstreaming in Post-Soviet Ukraine: Application and Applicability // *Journal of Communist Studies and Transition Politics*. 2010. Vol. 26, № 3. P. 315–340; Плахотник О. «Разрешить нельзя запретить»: к вопросу об институциализации гендерных исследований как учебной дисциплины в современной Украине // *Гендерные исследования*. 2009. № 19. С. 156–165; и др.

Перечень (авторефератов) диссертаций, проанализированных в статье[44]

Жеребкіна І.А. *Постмодернізм, психоаналіз і гендерна теорія: розвиток концепції суб'єкта*: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.04 / Харківський національний ун-т ім. В.Н. Каразіна. Х., 2002.

Коновалов Д.О. *Гендер і національний суб'єкт: конструювання маскулінності в контексті пострадянської України*: автореф. дис. канд. філос. наук: 09.00.04 / Харківський нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна. Х., 2005.

Біленко Д.Л. *Проблема істинного/ложного в західноєвропейському філософському дискурсі: гендерний підхід*: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.04 / Харківський нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна. Х., 2005.

Гапон Н.П. *Проблема гендеру у філософському дискурсі другої половини ХХ сторіччя*: дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.05 / Львівський національний ун-т ім. Івана Франка. Львів, 2006.

Карпенко К.І. *Гендерний вимір екологічної комунікації*: автореф. дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.03 / Харк. нац. ун-т ім. В.Н. Каразіна. Х., 2006.

Власова Т.І. *Формування гендерних стереотипів у західноєвропейській філософії (історико-філософський аналіз)*: дис. ... д-ра наук: 09.00.05. Х., 2007.

Гомілко О.Є. *Феномен тілесності*: дис. ... д-ра філос. наук: 09.00.04 / НАН України; Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди. К., 2007.

Стребкова Ю.В. *Гендерна компонента сучасного українського суспільства (соціально-філософський аспект)*: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.03 / Національний технічний ун-т України «Київський політехнічний ін-т». К., 2007.

Левченко Л.Ю. *Проблема самотності: гендерний контекст*: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.04 / Національний педагогічний ун-т ім. М.П. Драгоманова. К., 2007.

Артем'єва О.О. *Гендерні дослідження в контексті постнекласичної раціональності*: автореф. дис. ... канд. філос. наук: 09.00.09 / Київський нац. ун-т ім. Т. Шевченка. К., 2008.

Власова О.П. *Проблема гендерної рівності в західноєвропейській філософії (історико-філософський аналіз)*. Рукопис. Дисертація на здобуття наукового ступеня кандидата філософських наук зі спеціальності 09.00.05 / Дніпропетровський нац. ун-т, Дніпропетровськ, 2008.

Приходько О.О. *Становлення гендерного суб'єкту на перетині дискурсів масової культури і політики (на прикладі Німеччини)*. Дисертація на здобуття наук. ступеня канд. філос. наук. / ХНУ ім. В.Н. Каразіна. Харків, 2010.

Перечень проанализированных монографий по философии

Жеребкина И. *«Прочти мое желание...» Постмодернизм. Психоанализ. Феминизм*. М.: Идея-пресс, 2000.

Гапон Н. *Гендер у гуманітарному дискурсі: філософсько-психологічний аналіз*. Львів: Літопис, 2002.

Карпенко К.І. *Природа і жінка: Перспективи екофемінізму в Україні*. Харків: «Крук», 2005.

Жеребкина И. *Субъективность и гендер*. СПб.: Алетейя, 2007.

---

[44] Более полный список диссертаций по гендерной тематике, защищённых в Украине, можно найти на веб-сайте ХЦГИ; см.: http://www.gender.univer.kharkov.ua/diss/

ДРУГОЙ СНАРУЖИ И ДРУГОЙ ВНУТРИ: ИНАКОВОСТЬ СТАРЕНИЯ И ПОЖИЛОЙ ЧЕЛОВЕК В РАБОТЕ БОВУАР *СТАРОСТЬ*[1]

Линда Фишер[2]

Abstract

The focal point of Simone de Beauvoir's celebrated and ground-breaking investigation of women's oppression in The Second Sex is the development of the concept of woman as the Other. In The Coming of Age, her seminal study on aging and the aged, Beauvoir reprises her analysis of otherness in an extended examination of the alterity of old age, and its manifestations in the often miserable and deplorable lived situation of many elderly people. While bearing many similarities to the earlier analysis of otherness – indeed, there are numerous parallels between these two texts – the alterity of old age also has a distinctive character. Now the marginalized and abjected Other is the aged person: a person, and an Other, who I am ineluctably becoming, entailing multiple modes of otherness to myself; the Other is within, I become Other to myself. In my paper I discuss the otherness of old age in its relation to difference, embodied temporality, metamorphosis, and identity. In so doing I also analyze the roots of this alterity, and of our fear of aging, and explore whether old age is a unique or even the best exemplar of such alterity.

Keywords: *The Coming of Age*, Simone de Beauvoir, the Other, alterity, fear of aging.

Мы черпаем большую часть наших представлений о старости из мифов, неверных впечатлений и мистификации. В этой связи примечательно, что Симона де Бовуар начинает свою работу *Старость* (*La Vieillesse*, Paris: Gallimard, 1970) с притчи. Когда Сиддхартха, ставший впоследствии Буддой,

---

1 Данная статья написана при поддержке Центрально-Европейского университета. Её первая версия под названием «Age/Aging: on Simone de Beauvoir's *The Coming of Age*» была представлена на конференции Университета Вены, приуроченной к 100-летию Симоны де Бовуар, в феврале 2008 г, а также на международной конференции «Feminism and Philosophy: rethinking Simone de Beauvoir», которую проводил Центр гендерных исследований Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, июнь 2009). Данная версия статьи дополнена по результатам вдохновляющих дискуссий, возникших на обеих конференциях, и я хотела бы поблагодарить организаторов конференций и их участников за гостеприимство и живой интеллектуальный обмен.

2 Linda Fisher – associate professor of the Department of Gender Studies, Central European University, Budapest.

был юн, он жил отшельнической жизнью, проводя много времени в уединении. Однажды, оказавшись за пределами своего дворца, он встретил старика, которого Бовуар описывает как «волочащего ноги, морщинистого, беззубого, седовласого, согбенного, бормочущего себе под нос что-то бессвязное человека, который дрожал всем телом, опираясь на клюку»[3]. Сиддхартха был ошеломлён этой встречей и спросил возничего своей колесницы, что такое старость.

> «Ужасно, – воскликнул Сиддхартха, – что слабые и невежественные люди, опьянённые тщетой юности, не хотят замечать старости!»

После этого он пожелал вернуться во дворец, размышляя над вопросом: «К чему все удовольствия и радости жизни, если я сам – всего лишь жилище, в котором суждено поселиться старости?»[4] Ответ на этот вопрос заключён в продолжении притчи, которую рассказывает Бовуар: Сиддхартха увидел в том старике собственную судьбу, поскольку, согласно его предназначению («он был рождён, чтобы спасти человечество»), Будда решился испытать все тяготы человеческой доли. Это отличает его от остальных людей, избегающих всего, что причиняет страдание. И, добавляет Бовуар, больше всего люди хотели бы избежать старости.

Но старости не только боятся и избегают, её делают предметом умолчания. Она представляет собой табуированное явление, к которому общество относится как к «своего рода постыдному секрету»[5], окутанному «тайным сговором молчания»[6]. Именно это молчание Бовуар и намерена была нарушить своей работой *Старость*. По её точному замечанию, табуирование старости, прежде всего, служит помехой открытой и непредвзятой дискуссии о социальном статусе, безнадёжных и унизительных условиях жизни пожилых людей. Такое положение дел Бовуар считает постыдным, если не преступным. Пожилых людей игнорируют, объективируют, к ним относятся как к изгоям, они «приговорены к бедности, немощи, никчемности и безысходности»[7] и едва ли признаются полноценными человеческими существами.

Бовуар неоднократно отмечает, что отношение общества к пожилым людям глубоко амбивалентно. Неоднозначны критерии их определения в качестве группы: даже хронологические границы старости различаются в разные эпохи и в разных регионах. В отличие от более чётких границ детства, подросткового периода и зрелости, внутри продолжительного взрослого периода, когда человек наделяется юридическими и политическими правами и обязанностями, демаркационных границ мало (если они вообще

---

3 Beauvoir S. de. *The coming of age.* Trans. P. O'Brian. New York/London: W.W. Norton, 1996. P. 1.

4 Beauvoir, op. cit., p. 1.

5 Ibid.

6 Ibid., p. 2.

7 Ibid.

существуют). По этой и многим другим причинам пожилых людей включают в общую категорию взрослых людей. Но, с другой стороны, как подчёркивает Бовуар, если принимать в расчёт экономическое положение людей преклонного возраста, то «оказывается, что общество причисляет их к абсолютно иному биологическому виду»[8]. Предполагается, что потребности пожилых людей отличаются от потребностей «нормальных людей» и они вполне могут довольствоваться мелкими подачками, жалкими грошами. «Мифы и клише буржуазного сознания» включают в себя стигматизацию старых людей в качестве *иных*, чуждых обществу субъектов, тех, кого можно игнорировать и предать забвению. Разделение теперь проходит между «активными» и «неактивными» слоями населения, между занятыми в производстве и неработоспособными. Экономика и, в сущности, цивилизация как таковая основаны на стремлении к выгоде и заинтересованы в рабочей силе лишь постольку, поскольку она способна приносить прибыль, а когда человеческий материал исчерпывает свою полезность, его выбраковывают и выбрасывают вон.[9] Пожилые люди, наделённые мизерными экономическими возможностями и ограниченными правами (или вообще лишенные их), превращаются в отбросы капитализма. Экономическое и институциональное неравенство выражается в плачевных условиях жизни большинства пожилых людей, доведённых до бедности, если не нищеты, изолированных, одиноких, всеми покинутых и отчаявшихся, что вдобавок сопровождается физическими страданиями и психологическими травмами. Бовуар суммирует всё это следующим образом:

> «Тот факт, что последние пятнадцать или двадцать лет своей жизни человек представляет собой не что иное, как презренную груду металлолома, вскрывает фатальный изъян нашей цивилизации: если бы мы посмотрели на стариков как на *человеческих* созданий, проживших *человеческую* жизнь, а не как на “ходящие мощи”, очевидность этой истины потрясла бы нас до глубины души»[10].

Стоит отметить, что Бовуар ссылается главным образом на ситуацию в западных индустриальных обществах, таких как Франция и Соединенные Штаты. Поэтому необходимо уточнить, что такие ужасающие условия жизни и уничижительное отношение не универсальны и в некоторых других обществах положение пожилых людей отличается в лучшую сторону. В особенности это характерно для традиционных культур, где стариков уважают, окружают заботой, оберегают и даже почитают. К тому же социальный и экономический статус и условия жизни пожилых людей во многом изменились со времени написания работы Бовуар, и в значительной мере это касается как раз Франции и США. Сегодня пожилые люди часто обладают существенными экономическими преимуще-

---

8 Beauvoir, op. cit., p. 3.
9 Ibid., p. 6, 543.
10 Ibid., p. 6.

ствами, которые можно использовать в бизнесе и политике, а также для организации объединений, призванных защищать права и интересы пожилых людей. Американская ассоциация пенсионеров (AARP) – как раз одна из таких организаций. Однако даже если экономическое и политическое положение пожилых людей в некоторых странах улучшается, это скорее единичные прецеденты, и, как правило, их условия жизни в лучшем случае скромны, а чаще – откровенно бедственны.

Бовуар допускает, что не все пожилые люди вынуждены влачить нищенское существование, и те из них, кто имеет определённые преимущества, оказываются в более благоприятных социальных и экономических условиях. Различия материальных условий в свою очередь определяют разницу в социальном статусе, состоянии здоровья и, в целом, в отношении к старению. Как отмечает Бовуар, «сегодня» жизнь шахтёра заканчивается в пятьдесят лет, в то время как представители привилегированных классов беззаботно доживают до восьмидесяти.[11] Экономический анализ ситуации, который Бовуар использует для исследования социальной инаковости пожилых людей, позволяет раскрыть и проиллюстрировать сугубо материалистический аспект экономической и социальной инаковости рабочего.

Инаковость пожилых людей, полностью отставших от жизни и выброшенных на её обочину, обособленных в отдельный подвид существ, чьи лучшие годы остались далеко позади, без труда прочитывается в контексте отчуждения рабочего, и в частности пожилого рабочего, которого выбрасывают за ненадобностью как отходы производства, как только падает производительность его труда. При дальнейшем углублении в проблему положение пожилых людей кажется более сложным явлением, чем проблема статуса пожилых рабочих, однако призыв Бовуар к изменению положения пожилых людей в большой степени основан именно на материалистическом подходе к этому феномену.

Конечно, пожилой рабочий одновременно является и пожилым человеком, и, по большому счёту, материалистический анализ может быть применён к условиям жизни любого человека преклонного возраста: уволенный по сокращению штатов или отправленный на пенсию рабочий становится отверженным мужчиной или женщиной. Но есть один важный аспект, не позволяющий сводить инаковость пожилых людей лишь к следствию их экономического статуса или работоспособности. Мифы о людях преклонного возраста включают в себя огромное число унизительных

[11] Beauvoir, op. cit., p. 541. Можно возразить, что аргументы, которые приводит Бовуар, уже устарели и не адекватны сегодняшнему положению дел (хотя, пример с шахтёром, вероятно, всё ещё весьма актуален). И, тем не менее, современные данные красноречиво свидетельствуют о том, что наблюдения Бовуар о плачевном положении пожилых людей справедливы и сегодня, а её анализ применим и к современной ситуации.

предрассудков и стереотипов, делающих из пожилого человека вызывающее отвращение посмешище. Особенно явственно это проявляется в отношении ещё одной табуированной темы – сексуальной жизни пожилых людей. Это табу Бовуар также нарушает, подробно рассматривая сексуальность людей преклонного возраста во второй части своей книги. Бовуар отмечает, что в основании этих унизительных стереотипов лежит отношение к стрикам как к людям, в какой-то мере утратившим человеческие качества. В сущности, «общество … готово не колеблясь отказать им даже в минимальной помощи, необходимой для поддержания человеческого существования»[12]. В работе *Старость* Бовуар повторно применяет при анализе инаковости пожилых людей ту же логику, что и во время разработки революционного концепта женщины как Другого во *Втором поле*, и проводит такое же масштабное исследование. Но эти два текста объединяет не только общий аналитический подход, но и многочисленные буквальные параллели. Инаковость старости в ней предстаёт как уникальный и комплексный феномен.

Анализ, о котором шла речь ранее, как любой другой сложноструктурированный причинно-следственный анализ, вынуждает поставить вопрос о генеративном истоке логической цепи: пожилые люди конституируются как Другие ввиду своего социально-экономического положения, или они подчинены данным социально-экономическим условиям потому, что часто уже являются Другими? Безусловно, этот вопрос также связан с проблемой реального истока инаковости пожилых людей. Вслед за уже известным нам материалистическим подходом к этой проблеме появился подход, основанный на анализе мифов, клише и социальных предрассудков. В действительности, ни одну из этих гипотез невозможно принять по отдельности, но, дополняя друг друга, они образуют целое, представляющее собой часть более сложной сети концепций и подходов к проблемам старения и пожилых людей.

В развитых индустриальных обществах престарелые люди маргинализируются и наделяются статусом Другого, как только они дают повод усомниться в своей социальной полезности. Их больше не рассматривают в качестве членов активного (т. е. производящего) сообщества, и в зависимости от того, насколько общество чтит добродетель созидания, вытесняют из отдельных коллективов и из социума в целом. Инаковость пожилых людей упрочивают неотъемлемые элементы статуса изгоя: депривация, социальные, экономические, физические трудности, которые они вынуждены испытывать ежедневно. И опять же, здесь речь должна идти о каких-то иных, ещё более глубоких причинах конструирования инаковости пожилых людей, лежащих по ту сторону экономического статуса. Даже в случаях, когда престарелый человек финансово благополучен и продолжает работать, во многих отношениях он всё равно

12 Beauvoir, op. cit., p. 4.

воспринимается как отличающийся от других, обособленный субъект, может быть, ещё не утративший человеческий облик, но уже не являющийся членом сообщества зрелых людей. Таким образом, стереотипы и предрассудки о пожилых людях не поддаются исчерпывающему истолкованию в терминах работоспособности, производительности или экономического статуса. В таком случае, что же является ещё более фундаментальным источником их униженного положения, инаковости?

Условием конституирования Другого является реальное или предполагаемое наличие различий, которые, собственно, и составляют и оправдывают основу конструируемой инаковости. С этим тесно связана глубинная тревога по отношению ко всему отличающемуся (и всему, что эти отличия продуцирует); а может быть, и нечто более фундаментальное – тревога в отношении различия как такового. Как правило, само наличие или ощущение различия, независимо от того, в чём это различие, собственно, заключается и что оно влечёт, является достаточным условием для того, чтобы спровоцировать страх, подозрение или ненависть, трансформирующие это различие в инаковость, а инаковость, в свою очередь, преобразующие в уничижение. И основной удар приходится именно на пожилых людей, хотя речь тут идёт скорее не о конкретных людях, а о старости как таковой. Как отмечает Бовуар, в то время как некоторые люди примиряются со старостью, а кто-то даже чувствует себя довольно комфортно в этом состоянии, для большинства перспектива старения связана с чувствами ужаса и отвращения. Поэтому в *Старости* и некоторых других работах Бовуар отзывается о стремлении всеми силами избежать проблемы старости негативно, если не сказать, гневно.[13] Но нежелание людей мириться с перспективой встретить закат жизни в бедности, одиночестве и тоске, даже если их тревога обоснована, не является исчерпывающим объяснением столь ярко выраженного негативного отношения к старости.

Возможно, люди боятся старости, поскольку она представляет собой своего рода «начало конца»: «третий акт жизни», приближение неминуемой смерти. Но ведь человек не просто смертен, а случайно смертен: унести жизнь могут и болезни, и несчастные случаи. Но, в отличие от опасных для жизни болезней, смерть действительно неотвратима лишь в старости. Независимо от того, насколько человек благополучен или здоров, он не может жить вечно. В конце концов, все мы смертны.

Итак, за страхом старения и старости скрывается страх смерти? Бовуар подвергает сомнению это утверждение, замечая, что к старости люди испытывают даже большую неприязнь, чем к смерти.[14] Бесспорно, многие люди, испытывают сильнейшее отвращение к

---

[13] Бовуар критически высказывается об этой тенденции в работе *Старость*, а также в многочисленных интервью.

[14] Beauvoir, op. cit., p. 593

старости, но пересиливает ли оно страх смерти?[15] Безусловно, наше отношение к старости и смерти в значительной степени зависит от нашего возраста и состояния здоровья: в двадцать лет кто-то может больше бояться старости, чем смерти, в то время как для человека восьмидесяти лет скорее будет справедливо обратное, и Бовуар это допускает. И, тем не менее, старость вызывает у людей отвращение, вследствие чего они пытаются тем или иным способом её избежать, держаться от неё подальше, минимизировать её эффекты, приглушить или замаскировать, одним словом, её отвергнуть. Таким образом, нетолерантность в отношении пожилых людей является лишь верхушкой айсберга отторжения старости как таковой. И, проделав логический круг, мы возвращаемся к тезису о том, что неприятие старости чаще всего приводит к конструированию пожилого человека или самой старости как Другого.

***

Существует, однако, и обратная сторона медали. Бовуар утверждает:

> «Любая ситуация в жизни человека может быть рассмотрена снаружи – с позиции стороннего наблюдателя, и изнутри, в той мере, в какой субъект способен и поместить себя в контекст ситуации, и выйти за её пределы».[16]

Иными словами, пожилые люди и феномен старения могут стать объектами внешнего – естественнонаучного, медицинского, социологического, психологического и т. д. – исследования, с точки зрения того, кто сам пока не достиг преклонного возраста. В то же время пожилые люди являются субъектами, обладающими непосредственным, внутренне переживаемым опытом и собственным пониманием старения. Таким образом, это явление может быть изучено и изнутри, с точки зрения жизненного опыта субъекта в отношении старения и старости, с позиций феноменологии индивидуального восприятия времени, собственной смертности, телесных (и, возможно, психических) изменений, трансформирующихся ролей и идентичностей, осознания своего места в обществе. Эти две точки зрения, внешняя и внутренняя, отражены в двух разделах *Старости*. Важным достижением Бовуар в этой работе является сочетание теоретического и социально-антропологического исследования феноменологии опыта старости и старения.[17]

Наши жизненные обстоятельства обусловлены общим контекстом человеческого существования, однако они также существенно различны для каждого отдельного индивида, поскольку впитаны, прожиты субъектом, пропущены через себя. Как таковые,

---

15 Зачастую кажется, что саму Бовуар старость страшила больше, чем смерть.

16 Beauvoir, op. cit., p. 10

17 Некоторые источники по этой теме указаны в краткой библиографии в конце данной статьи.

с экзистенциально-феноменологической точки зрения, любые обстоятельства подвержены центростремительной силе и образуют внутри индивида плотный клубок, который буквально обволакивает субъективность. Следовательно, поскольку человеческое существование всегда дано нам уже в индивидуализированной субъектом форме, необходимо исследовать именно это измерение человеческого опыта. В этом смысле субъективный подход «изнутри» получает определённые преимущества или даже приоритет в диалектике внешнего и внутреннего (при условии, что каждый из подходов дополняет и уточняет другой).

В этом центростремительном движении наблюдается определённое искажение, вскрывающее ещё одно измерение феномена, о котором говорилось в приведённой выше цитате. Поскольку любое явление может быть рассмотрено извне и изнутри, в некоторых случаях эти две позиции могут сосуществовать в одном субъекте, могут оказаться в чём-то смежными, совпадать или образовывать единое целое, а могут, как мы видим на примере феномена старения, противоречить друг другу. Поскольку позиция стороннего наблюдателя с необходимостью должна конституировать пожилого человека как Другого, то в случае, когда старость рассматривается исходя из внутреннего субъективного опыта старения, инаковость пожилых людей неминуемо продуцируется и изнутри. Это и есть, как отмечает Бовуар, причина остракизма в отношении старости, который мы, старея, обращаем против самих себя. Пожилые люди – это не просто «кто-то другой», или «некие другие», а мы сами. Каждый из нас потенциально или реально является пожилым человеком, или, точнее, поскольку каждый из нас станет стариком или старухой, мы уже являемся ими, заключая в себе эту неизбежность в латентной форме. И, таким образом, престарелый Другой – это я сам, Другой внутри меня, *Я* сам – Другой.

Суровая правда состоит в том, что для старения не существует границ, оно не делает различий между представителями разных социальных групп и не знает исключений, являясь фундаментальным элементом экзистенциального опыта, разделяемого всеми людьми, элементом, специфицирующимся и индивидуализирующимся в каждом из нас. Все мы неотвратимо стареем, захваченные в заложники бренностью наших собственных тел. В конце концов, по тем или иным причинам мы можем и не достичь старости – к тому же в разных культурах возраст старости определяется по-разному, – и тем не менее, каждый их нас уже в какой-то мере является стариком (что хорошо понимал Будда), поскольку уже сейчас мы представляем собой оплот грядущей старости. Иными словами, даже до того, как мы фактически постареем, мы уже старики и старухи, в нашем бытии-к-смерти мы постоянно постепенно умираем. Ещё не будучи старыми, мы уже становимся резервуаром для инаковости в отношении к старости, мы уже являемся Другими для нас самих.

Процесс старения, следовательно, является процессом конструирования инаковости и самоотчуждения, и горькая ирония

состоит в том, что, относясь к пожилым людям как к Другим, мы отчуждаемся от самих себя. Или ощущение наличия инаковости внутри нас заставляет проецировать инаковость на других людей? С одной стороны, имеет место интернализация, обращение на самих себя той инаковости, которую мы спроецировали на других людей. Осознавая, что я являюсь будущим пристанищем старости, которая определяет моё отношение к другим людям как к Другим, я прихожу к выводу, что именно я являюсь тем стариком, к которому я выстраивал отношения инаковости, – я узнаю Другого в самом себе и осознаю, что я сам – Другой. С другой стороны, я распознаю инаковость внутри себя и, в попытке подавить или изгнать её из себя, переадресовываю её Другому (человеку), как если бы он мог нести бремя этой инаковости за меня. В этой специфической диалектике ни одна из разнонаправленных тенденций не дана отдельно и существует лишь в тесном переплетении с другой.

Характерно, что ощущение инаковости в отношении себя и внутри себя амбивалентно и проблематично. Бовуар, похоже, не всегда признаёт способность человека ощущать инаковость как нечто внутреннее, утверждая, что мы отказываемся отождествлять с собой того пожилого человека, которым мы должны стать. Этот отказ, представляющий собой часть нашей уклончивой стратегии, похоже, находится в мёртвой зоне видимости и одновременно связан и с нежеланием, и с неспособностью замечать старение. С одной стороны, в приходе старости есть некий эффект сюрприза, как будто она свалилась на нас как снег на голову и в принципе была непредвиденна. Бовуар рассказывает о том, как она не поверила своим глазам, взглянув в зеркало и осознав, что она уже больше не молода, и о своём шоке, пережитом во время встречи со знакомой, изрядно постаревшей за время, пока они не виделись. Она цитирует слова Пруста:

> «Среди всего, с чем мы вынуждены смириться как с непреложной данностью, старость представляет собой явление, о котором мы как можно дольше хотели бы думать как о некой абстракции»[18].

Это слепое пятно, эпистемологический сбой, почти наивность дают о себе знать лишь тогда, когда приходит время превратить абстракцию в конкретное понятие, особенно когда речь идёт о нашем собственном старении. И в то же время, признавая существование старых людей и осознавая, что старение – неизбежная часть человеческого существования, каждый из нас мыслит себя как уникального субъекта: мы поражаемся, когда судьба, уготованная всем, настигает нас самих.

> «Тот факт, что течение универсального времени может привести к частным, глубоко личным метаморфозам, захватывает нас врасплох и ошеломляет».[19]

18 Beauvoir, op. cit., p. 4.
19 Ibid., p. 283.

Напомню, что исключение составляет, пожалуй, только Будда, оказавшийся способным помыслить самого себя как оплот грядущей старости и таким образом принять на себя бремя человеческого существования. Мы, как правило, функционируем в состоянии экзистенциальной шизофрении, поскольку в какой-то мере осознаём наши перспективы, но одновременно продолжаем их отвергать. Тот факт, что многие люди тратят уйму времени, сил и денег на отрицание реальности старения и старости, хотя все мы отлично знаем, что она неотвратима (и, более того, она неотвратима и для нас самих), объясняет агрессивную защитную реакцию на работы Бовуар, посвящённые старости и старению. Бовуар также упоминает всем давно известные тактики уклонения от проблемы старения, например стандартное самозаклинание, гласящее, что пока ты чувствуешь себя молодым, ты таковым и являешься, а также отрицание существования старости как таковой. Но, конечно же, основным действующим механизмом этого ложного сознания является лежащее в его основе неприятие, вкупе с притворством выдающее себя за факт или реальное положение дел. Знания и представления могут казаться весьма убедительными, в особенности в случае, если самообман работает на полную катушку, потому Бовуар настаивает на том, что мы должны перестать лгать самим себе. Нам необходимо принять себя как старых людей не только для того, чтобы отказаться от иллюзий, но и с целью достижения критической социальной цели: отказываясь «влачить жалкое существование на закате своей жизни», мы уже не сможем оставаться равнодушными к проблемам пожилых людей.[20]

Существует ещё один сценарий восприятия старения, который я описала бы как промежуточный между иллюзорным видением и слепотой. Он связан с гегелевской формулировкой, используемой Бовуар: постоянство моего самосознания формируется признанием, которое я получаю от других людей. Определяя это как «совокупную истину старости», Бовуар утверждает:

> «Для стороннего наблюдателя существует диалектическое соотношение между моим бытием в его объективном восприятии меня и моим осознанием самой себя, которое я получаю посредством его»[21].

В таком случае этому конститутивному определению, приходящему извне (характеристика встречи в гегелевской системе сознания и самосознания), поддержку оказывает старость как таковая. Мы сами часто оказываемся не в состоянии принять истину собственного старения, «личный внутренний опыт не подсказывает нам точный возраст, некие новые ощущения не приходят внезапно, чтобы указать нам, как же мы постарели»[22]. Проблема состоит не только в том, что некое слепое пятно создаёт помеху нашему в*и*дению, а наше нежелание принимать правду продуцирует иллюзии.

---

20 Beauvoir, op. cit., p. 5.
21 Ibid., p. 284
22 Ibid.

Здесь можно говорить о некой сущностной невозможности осознания собственного старения, которое ускользает от нас, оставаясь очевидным для окружающих.

Это и отличает старение от болезни, утверждает Бовуар. В то время как чаще всего «болезнь сама даёт о себе знать»[23] и потому её приход обычно более очевиден для самого индивида, чем для его близких, старость, напротив, более заметна окружающим, чем индивиду. Поэтому самоидентификация из внешней позиции связана не только с навязыванием субъекту определённого статуса, исток которого заключён в различных властных отношениях, правомерность которых мог бы оспорить критический анализ. В терминах феноменологического подхода, прочерчиваемого Бовуар, знание, которое я могу получить от других в качестве значимого дополнения к тому, что подсказывает мой внутренний опыт, способно корректировать какие-то лакуны в этом знании. То есть только лишь внутренний опыт не способен представить нам полную картину, и поэтому взаимодействие с окружающими, дополняющее этот опыт, совершенно необходимо. Следуя такой социополитической критике, утверждающей, что асимметричные и гегемонные властные структуры всегда опосредуют, формируют и искажают межличностные общение и взаимодействие, можно прийти к интересному примеру феноменологической модели интерсубъективной эпистемологии, в которой диалектика позиций знания – внешней и внутренней, и снаружи, и изнутри – производит такого рода поле видения, которое необязательно является редуцированным или искажённым властными структурами.[24] Бовуар добавляет, что, кроме всего прочего, старение всегда затрагивает тело, но даже собственное тело не всегда помогает нам осознать изнутри наше состояние[25]; возможно, внешние следы старения минимальны, и мы относительно здоровы или просто адаптируемся, компенсируя возникающие проблемы или дискомфорт. Как отмечает Бовуар,

> «старость представляет собой нечто по ту сторону моей жизни, вне её – что-то, что не дано мне в моём совокупном внутреннем опыте»[26].

В этом и заключается третья причина ускользания от нас того Другого, которым мы являемся для нас самих, провал, не связанный ни с изворотливостью ложного сознания, ни с наивной избирательной слепотой, а скорее – с неизбежной ограниченностью поля

---

23 Beauvoir, op. cit., p. 284.

24 Даже если мы допустим, что каждая интеракция основана на отношениях власти и эти отношения часто (или всегда) связаны с неравенством и асимметрией, из этого не обязательно следует, что интеракция с необходимостью становится искажённой или однобокой. Подобного рода аргументы могут быть выдвинуты как с феноменологической, так и с социополитической позиции, и, к сожалению, я не имею возможности развивать эту тему более подробно.

25 Beauvoir, op. cit., p. 285.

26 Ibid., p. 291.

зрения самого человека. Бовуар рассказывает историю об одной женщине [из дома престарелых], которая призналась в интервью:

> «Я совсем не чувствую себя старой. Иногда я помогаю пожилым женщинам, и однажды я подумала: “Ведь ты тоже, ты сама старуха” (*Mais toi aussi, tu es une mémé*)»[27].

Бовуар замечает, что, сталкиваясь лицом к лицу с другими людьми преклонного возраста, эта женщина воспринимала саму себя как неподверженную старению, не похожую на них.

> «Примечательно, что в момент осознания, она говорила сама с собой, обращаясь к себе на “ты”: этим “ты” был Другой внутри её, она обращалась к Другому, который (кроме всего прочего) всё же существовал внутри её, но о котором она не обладала никаким непосредственным знанием».[28]

Но, как мы уже убедились, несмотря на то что наше неведение о Другом внутри нас может быть непреднамеренным, даже когда мы лицом к лицу сталкиваемся с этим знанием, мы всё равно сопротивляемся ему, отказываемся в это верить.

***

В завершение я хотела бы вкратце рассмотреть проблему сопротивления и отвержения старости в связи с некоторыми смежными явлениями, обращение к которым даёт нам ключ к пониманию нашего страха старения: телесной темпоральностью, идентичностью и физическими метаморфозами. Каждая из этих проблем связана с последующей, и прощупывая эти взаимосвязи, возможно, мы сможем приблизиться к обнажению наиболее тревожащих нас аспектов старости.

Старение представляет собой телесное воплощение темпоральности, в двух смыслах «отелесненное время»: время, «схваченное», запечатлённое, отлитое в определённую форму, олицетворённое и, как наше воплощение, данное не в статике, а как процесс, разворачивающийся во времени. Но проблема состоит не в самом этом телесном воплощении времени, ведь жизненный опыт в целом темпорален, и вряд ли хронология как таковая и факт нахождения в определённом возрасте сами по себе не являются проблемой. Речь идёт о чём-то большем: темпоральность оставляет явственный и неизгладимый след в нашем облике. Незаметность, с которой разворачивается процесс запечатления времени в теле, его неуловимость связаны с развитием и изменением. Эти следы времени принимают форму континуального становления Другим, бесконечной метаморфозы. И, как отмечает Бовуар, метаморфоза всегда несёт в себе нечто пугающее[29], что-то, что влечёт шоковый эффект транс-

---

[27] Beauvoir, op. cit., p. 294.
[28] Ibid.
[29] Ibid., p. 5.

формации, не оставляющий камня на камне от иллюзии, что существование моего *Я* стабильно, гармонично и непрерывно во времени. Не все телесные метаморфозы носят негативный характер: например, наш рост в детстве или изменения, связанные с беременностью. Но, как отмечает Бовуар, такое становление Другим носит характер единичного события и ведёт к некой высшей точке нашей жизни, в то время как после прохождения этого пика все изменения имеют уже совсем иной характер.

И хотя саму кульминационную точку трудно определить однозначно, считается, что за ней сразу же следует спад. Метаморфозы, имеющие место после пика, уже не являются нейтральными изменениями или изменениями во благо, но чаще всего рассматриваются в качестве изменений к худшему. Как таковая, проблема старости связана уже не с изменениями самими по себе, а с убылью, упадком и деградацией.

Времен*н*ой аспект опыта и метаморфозы, которые он несёт, угрожают нашей идентичности, а часто вообще ставят её под вопрос. Причина не только в том, что моё ощущение самости дестабилизируется, а понятие о непрерывности *Я* и его цельности оказывается подорванным, но и в том факте, что неминуемые метаморфозы трансформируют меня в нечто гораздо худшее, чем то, чем я являлся ранее. Моя «прошлая идентичность» и образ самого себя рассыпаются в прах, в той мере, в какой не просто я больше не являюсь тем, чем я был, но в моём сознании я уже не так хорош, как раньше. Итак, Бовуар задаёт вопрос: «Могу ли я стать другим существом, оставаясь при этом собой?»[30] И ответ, как мы видим, заключается в том, что в действительности я теперь думаю о самом себе как о ком-то другом, как о другом или ещё одном себе: не просто не о таком, каким я был раньше, но и не о том, кем я был раньше. Но это «моё *Я*», к которому взывает Бовуар, не является просто иллюзией или фантазией о стабильной и неизменной субъектности. Несмотря на то что Бовуар подчёркивает непрерывность изменения телесности и идентичности и настаивает на экзистенциальном императиве необходимости признания этих изменений, в её анализе присутствует понятие о неком существующем по умолчанию «моём *Я*». И это изначальное «моё *Я*» является более молодым, более привлекательным, здоровым, более способным *Я* – одним словом, феноменологическое «Я могу» в наиболее широком смысле оказывается противопоставленным «Я не могу» старости. В своей книге Бовуар не только анализирует и подтверждает примерами, но и оплакивает стереотипное отношение к старости как к упадку. Однако очевидно, что тот факт, что даже сама Бовуар постулирует «более молодое Я» в качестве «Я», существующего по умолчанию, свидетельствует о наличии ещё одного измерения отвержения старения, конструирования инаковости.

---

30 Beauvoir, op. cit., p. 283.

Бовуар утверждает, что «старость пугает нас тем, что отклонение от нормы в старости становится нормой»[31], и приводит в качестве иллюстрации следующее высказывание:

> «Что нормально для старого человека, применительно к тому же человеку в его молодые годы было бы расценено как дефект»[32].

Такой медицинский подход, считающий здоровье исходным состоянием, которое в старости сменяется «ставшим нормой ненормальным состоянием», конструирует первоначальное состояние в качестве нормативного, усугубляет понятие о существующем по умолчанию «молодом Я», обладающем превосходным здоровьем, дееспособным телом и здравым умом. Такой позиции созвучна идея о том, что смерть – перспектива менее пугающая, чем старость, поскольку, когда смерть наступает – нас уже нет, в то время как когда наступает старость, нас становится меньше. В этом смысле меньше – хуже, чем ничего, а полное исчезновение предпочтительнее исчезновения в нас того, кем мы были ранее. В этой связи Бовуар пишет:

> «Стоило бы противопоставлять жизни не смерть, а старость. Старость – пародия на жизнь»[33].

Восприятие старости как чего-то противоположного жизни, как пародии на неё, связано с представлением о «жизни» как молодости, силе, красоте, здоровье и полном спектре возможностей. Жестокая пародия, противопоставляющая себя этому молодому *Я*, проявляется в деградации моего *Я*. (Примечательно, что Бовуар называет старость «пародией на жизнь», несмотря на то что старение является неизбежным этапом жизненного пути человека.) Не является ли понятие упадка, к которому Бовуар обращается в *Старости*, общим знаменателем всего того, что пугает нас в старости? Возможно, именно физическая немощь, которую мы чаще всего ассоциируем со старостью, лежит в основе всех других проявлений близящегося конца жизни, связанных со старением?

Телесное угасание, упадок *нашего* тела, тело, которое предаёт нас, тело, которое теперь *не может*. Вот в чём состоит реальность старения. Однако, углубляясь в проблему, мы столкнёмся с вопросом: если суть состоит в физическом бессилии, сопровождающем старение, почему именно старость воспринимается как единственная или основная его причина?

Если страх перед немощью является краеугольным камнем нашего трепета и отвращения перед старостью, то, отвергая физически недееспособного человека, мы в действительности отвергаем человека, находящегося в упадке своих жизненных сил, а не столько старого человека как такового. Таким образом, возможно,

---

31 Beauvoir, op. cit., p. 285.
32 Ibid., p. 286.
33 Ibid., p. 593.

страшащий меня внутренний Другой является, на более глубинном уровне, моим потенциальным обессилившим *Я*, а не моим латентным будущим состарившимся *Я*. В глубине проблемы лежит именно немощь, именно она составляет основание для конструирования инаковости, в то время как всё то, к чему мы относимся как к иному в нас самих и в окружающих – эффекты, символы и репрезентанты стрости, – представляют собой лишь ответвления от этого общего корня. Совершенно определённо, что не только пожилые люди подвержены тяжким недугам и, вероятно, не они являются самыми несчастными «жертвами» подобного жизненного сценария. Ведь серьёзная болезнь, поражающая человека молодого, продуцирует бо́льшую инаковость, чем если бы дело касалось человека преклонного возраста. Это возвращает нас к цитате, приведённой выше: «Что нормально для старого человека, применительно к тому же человеку в его молодые годы было бы расценено как дефект».

Если дух упадка и неполноценности приводит к конструированию «нормальности отклонения» в случае людей пожилых, то применительно к людям молодым речь должна идти о ненормальности как таковой? Если воспринимать молодость, телесное и умственное здоровье как некую установленную по умолчанию и нормативную данность, то состояние человека преклонных лет, безусловно, аномально, но с учётом возраста его всё же можно считать нормальным. Когда речь идёт о человеке молодом, ничего нормального в подобной ситуации быть не может, и следовательно, он является ещё более ненормальным, чем человек пожилой. Кроме того, считается, что по достижении определённого возраста начинается постепенный закат жизни, являющейся продолжением предшествовавшего, более длительного жизненного этапа, который хотя и не лишён проблем и ограничений, всё же был несравнимо лучше угасания сил в старости. Возможно, не совсем справедливо говорить о пожилых людях как людях, достигших зенита жизни или её финала. Однако в каком-то смысле немощь, настигающая в преклонном возрасте, замыкает своего рода жизненную траекторию человека, очерчивает контур его судьбы, чего нельзя сказать о тех, кого тяжкие недуги поражают в молодом возрасте.

Серьёзное ухудшение здоровья, не имеющее возрастных предпосылок и связанное с замедленным развитием, телесным истощением или физической неполноценностью, также может вызвать отторжение со стороны окружающих. Но в отличие от неприятия пожилых людей, связанного с ощущением бесполезности и избыточности их существования и выражающегося в безразличии и пренебрежении, это отторжение может принять форму активных проявлений нетерпимости. Здесь также имеют место утилитарный аспект и сомнения в адекватности людей с физическими недостатками, из-за чего им приходится доказывать свою вменяемость и дееспособность. Но в то время как люди пожилые часто также вынуждены убеждать окружающих в том, что они всё ещё способны

приносить пользу и находятся в здравом уме и трезвой памяти, тяжелобольной, физически неполноценный или человек с определёнными физическими недостатками вынужден отстаивать даже своё право на доказательство своей нормальности. Если общество всё же склонно считать людей в преклонном возрасте в какой-то мере адекватными, оно далеко не всегда признаёт способность поражённых каким-либо недугом людей приносить пользу. Кроме того, существует предрассудок, не распространяющийся на пожилых: физически неполноценных людей часто считают странными до нелепости, что окружает их ещё более тесным кольцом нетерпимости. Во многих смыслах их инаковость конституирует гораздо более глубокий уровень дегуманизации и маргинализации, чем инаковость людей преклонного возраста.

И тем не менее, отвержение старости, несомненно, является уникальным примером отношения к инаковости. Со старостью дело обстоит иначе, чем в случаях, когда сконструированный Другой воспринимается как некая определённая и отдельная инстанция, вынесенная вовне доминирующей группы. Мы неизбежно в конце концов присоединимся к подмножеству пожилых людей, сами станем собственным Другим. Кроме того, часто, если не всегда, процедура производства инаковости включает приписывание определённой группе неполноценности, меньшей значимости, а иногда даже статуса людей второго сорта. Страх перед различием, репрезентируемым конкретной группой, может стать основой психологической мотивации тех или иных действий. И в то же время он необходим с политической, социальной и даже нравственной точек зрения, так как может послужить средством саморегуляции сообщества в процессах, обусловленных сложной манипулятивной логикой уравнивания и рационализации. По общему мнению, старость изначально подразумевает физическую неполноценность, что отражается в социальных и культурных предрассудках касательно пожилых людях. Вменённый им статус инаковых, недолюдей даже не нуждается в искусственном конструировании. Изначальное присутствие внутри нас самих делает старость сам*ой* квинтэссенцией инаковости.

Инаковость старения и пожилых людей – сложный, интересный и важный аспект жизненного опыта и процесса конструирования Другого. Всесторонний и тщательный анализ этого феномена, проведённый Симоной де Бовуар в работе *Старость*, остаётся существенным и даже революционным вкладом в феноменологию старости и старения. Наши познания о жизни пожилых людей значительно расширились, возрастает и нравственная восприимчивость к их проблемам. Социальная группа, которую ранее игнорировали, а также все ужасные предубеждения и социальная несправедливость, проявляющаяся в отношении пожилых людей, сегодня оказываются в фокусе внимания. Отрадно, что на первый план также выходят проблемы и других маргинализированных, лишённых прав и отверженных групп: от представителей различных

этнических меньшинств до адептов религиозных культов и людей с особенностями физического развития, которые уже долгое время страдают от дискриминации и социальной несправедливости.

Библиография

Beauvoir S. *The coming of age*. New York/London: W.W. Norton; originally published *La Vieillesse*, Paris: Éditions Gallimard, 1970.

Fisher L. Phänomenologie und feminismus // S. Stoller, H. Vetter (eds.) *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien: WUV-Universitätsverlag, 1997. S. 20–46.

Fisher L. Sexual difference, phenomenology, and alterity // *Philosophy Today*. 1999. Vol. 43. S. 68–75.

Fisher L. Phenomenology and feminism: Perspectives on their relation // L. Fisher, L. Embree (eds.) *Feminist Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000. P. 17–38.

Fisher L. *La phénoménologie féministe de Beauvoir. In Cinquantenaire du Deuxième sexe*; ed. C. Delphy, S. Chaperon. Paris: Éditions Syllepse, 2002. P. 130–138.

Fisher L. Feminist phenomenological voices // *Continental Philosophy Review*. 2010. Vol. 43, № 1. P. 83–95.

Fisher L., Embree L. (eds.) *Feminist Phenomenology*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.

Stoller S.,Vetter H. (eds.) *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*. Wien: WUV-Universitätsverlag, 1997.

Stoller S., Vasterling V., Fisher L. (eds.) *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik*. Würzburg: Königshausen & Neuman, 2005.

Перевод *Лидии Михеевой*

ОТНОШЕНИЕ ВЗРОСЛЫЙ – РЕБЁНОК И ДЕЦЕНТРИРОВАНИЕ СУБЪЕКТА

Татьяна Щитцова[1]

Eurer *Kinder Land* sollt ihr lieben: diese Liebe sei eurer neuer Adel, – das unentdeckte, im fernsten Meere! Nach ihm heiße ich eure Segel suchen und suchen!

Ф. Ницше

Abstract

The paper is aimed at examining into the question why and to what extent the post-metaphysical strategy of «decentration of the Subject» should be understood (realized) in regard to the intergenerational – child/adult – difference given that such «generational decentration» might have far-reaching practical implications. In clarifying the interconnection between the philosophical and moral self-understanding of the (Adult-)Subject of Modernity, on the one hand, and concrete practices of relation to children, on the other hand, the author reveals that «dialectics of Enlightenment» consisted also in a specific ambivalence of the image of child who was conceived both as a «not-yet-a-subject» and as an idealized paradigm for self-understanding of the adult person. It has been demonstrated that a new scholarly constellation indicating the radical re-thinking of both a child, as a social actor, and intergenerational experience in general involve a philosophical perspective too. In this regard, the author argues that philosophy can help in developing the *a-subjective* approach which only can let overcome a number of methodological deadlocks faced by contemporary studies of childhood.

Keywords: adult-child relation, Enlightenment, pedagogics, decentration of the Subject, E. Husserl, E. Fink.

В современной мысли уже есть прецедент того, когда работа по децентрированию классического концепта субъекта осуществлялась на почве антропологического различия: в феминистской теории «разумный субъект» классической европейской философии был подвергнут систематической демистификации как *мужской* субъект *par excellence* – «мужской субъект разума» (Бенхабиб), выступающий «последней инстанцией» истины и власти. Можно ли рассматривать этот пример как своего рода подсказку и использовать введённую

[1] Татьяна Щитцова – профессор департамента философии, руководитель Центра исследований по философской антропологии ЕГУ (г. Вильнюс, Литва).

феминизмом оптику для того, чтобы реализовать программу децентрирования по линии другого антропологического различия – различия взрослый/ребёнок? Насколько оправданным было бы дополнение антипатриархатной позиции феминизма установкой на децентрирование *взрослого*-субъекта?

Казалось бы, резонность такого шага можно легко отвести тем простым аргументом, что философия, равно как и законодательная деятельность, – это дело взрослых, и потому указание на то, что классическая европейская философия репрезентирует позицию *взрослого* субъекта, является тривиальностью, которая не несёт в себе никакого разоблачительного импульса. Однако наш вопрос мог бы быть освобождён из этих тривиальных рамок, если бы была установлена релевантность основной стратегии феминисткой критики в поле возрастного различия. Если удастся показать, что унаследованный порядок отношений между взрослыми и детьми, с одной стороны, отягощён явными или скрытыми формами насилия и подавления, а с другой – поддерживается (санкционируется) ключевыми философскими и морально-правовыми учениями, в основе которых лежит определённое понимание субъекта, то концепт субъекта потребует критического пересмотра как раз в силу того, что репрезентирует позицию *взрослого* и именно как таковой оказывается имплицирован подавлением и насилием в отношении ребёнка.

Исторические исследования форм восприятия детей и обхождения с ними в европейской культуре[2] обнажают, в какой мере игнорирование собственной жизненной перспективы ребёнка и самые брутальные формы насилия над ним могли составлять норму повседневной жизни европейского человека. Говоря языком Норберта Элиаса, можно утверждать, что цивилизованность формируется в социальной жизни Европы тогда, когда происходит формирование символического порядка, построенного на отделении взрослого от ребёнка (от различий в еде и одежде до создания специальных сегрегирующих и дисциплинирующих институтов), т. е. когда взрослый субъект оказывается способен воспринять, опознать и символически зафиксировать субтильную инаковость детского существа. Опознать – значит социально сконструировать или представить эту инаковость посредством ряда идентификаций, предполагающих, в свою очередь, соответствующие принципы и практики выстраивания отношений между взрослыми и детьми. При этом следует подчеркнуть, что вхождение взрослых европейцев в фазу цивилизованности – ту фазу, которая сопряжена с так называемым «открытием детства» (Арьес), – само по себе ещё не означает освобождение ребёнка от насилия. Скорее, формы насилия становятся «цивилизованными»: высоко специализированными и научно обоснованными. Открытие же (или изобретение) означает в данном

---

2 Прежде всего см.: Арьес Ф. *Ребёнок и семейная жизнь при Старом порядке*. Екатеринбург, 1999; Демоз Л. *Психоистория*. Ростов-на-Дону, 2000.

случае, что в социальной жизни и воззрениях эпохи произошли изменения, в результате которых ребёнок был выделен как отдельный фигурант, чей символический капитал предполагал запуск целой системы новых дискурсивных практик и институтов, эффектом которой должна была стать успешная социализация ребёнка.

У данной статьи довольно скромная цель – представить децентрирование взрослого-субъекта как актуальную исследовательскую и практическую задачу, что будет проделано в два этапа: сначала через прояснение связи между самотолкованием модерного взрослого субъекта и исторически конкретным опытом выстраивания отношений между взрослыми и детьми (генеалогическая часть) и затем через экспликацию новой идейной констелляции, касающейся понимания связи взрослый–ребёнок (систематическая часть).

1. Диалектика Просвещения: модерный субъект и амбивалентный образ ребёнка

На основании историко-культурных материалов, которые приводит в своей книге Арьес, становится очевидным, что «открытие детства» как значимую трансформацию в социальном воображаемом невозможно привязать к какому-то одному столетию. Анализ иконографии и разнообразных текстологических источников позволяет Арьесу начать отслеживать динамику соответствующих социальных изменений, касающихся отношения к ребёнку в культуре, уже с XIII века. Кульминационная фаза этих процессов приходится, согласно французскому антропологу, на XVII–XVIII вв., т. е. на то время, когда происходит окончательное формирование приватного мира буржуазной семьи, структурирующейся вокруг супружеской пары и в своей интимизации обособляющейся от публичного пространства. В своём исследовании Арьес делает акцент на дискурсивной констеляции, сложившейся в результате того, как церковные деятели, моралисты и педагоги-гуманисты XV–XVII вв., подчёркивая, с одной стороны, слабость и беззащитность ребёнка, с другой – его невинность (как отражение божественной чистоты), с разных сторон задали одну и ту же базовую установку на заботу о воспитании и образовании ребёнка. Очагом для формирования отмеченной установки – местом её конвертации в хабитус – выступила *семья как приватная сфера*, которая и наделялась воспитательной функцией.

Вместе с тем возникновение в социальном воображаемом фигуры ребёнка как «места» для вложения специальных символических инвестиций было привязано не только к структурированию приватного мира семьи, но и к формированию научного взгляда на ребёнка (педагогического, психологического, медицинского). И то и другое предполагало символическое различение двух *социальных типов*: взрослый и ребёнок. Дистанцирование взрослых от детей закреплялось одновременно на трёх разных уровнях: а) формиро-

вания хабитуса взрослого (с его стандартом поведения и механизмами самоконтроля); б) развития научного подхода к ребёнку; в) философской концепутализации субъекта (как автономного и разумного). В рамках данной статьи нас интересует выявление принципиальной взаимосвязи этих трёх уровней. Необходимо проанализировать связь *сегрегирующего* видения детства, сформировавшегося в период с XVII по XVIII вв., и конкретного комплекса воззрений, определявшего самопонимание взрослого субъекта в эту эпоху. Иначе говоря, нас интересует то, каким образом выявленная Арьесом новая социальная топология детства оказалась релевантной философии Просвещения: каким образом формирование просвещенческой идеологии оказалось структурно сочленённым с социальной задачей формирования *особого* отношения к ребёнку. Если под «открытием детства» понимать социальное позиционирование ребёнка в его инаковости, то нам предстоит показать, что просвещенческая трактовка субъекта закладывала основание для специфической авторитарной установки по отношению к детям, которая обусловливала развитие соответствующих практик обхождения с ними как существами «особого рода».

Начиная с эпохи Просвещения обоснование автономии субъекта как субъекта познания и действия сопровождается концептуализацией фигуры ребёнка как «ещё-не-субъекта». Показательным в этой связи является то, что идея Просвещения как таковая проговаривается через идею ***совершеннолетия***: способности самому выносить суждения вне зависимости от внешних авторитетов. В свете этой идеи допускается (то есть представляется обоснованным и, соответственно, *предписывается*) лишь один вид подчинения авторитету: временное подчинение ребёнка авторитету взрослых (родителей). Интересующее нас пересечение просветительской идеи эмансипации разума и «открытия детства» оборачивается, таким образом, установлением (идеологической легитимизацией) конкретной интерпретативной схемы, благодаря которой чуждость/инаковость ребёнка *релятивизируется*, а вместе с ней – и само различие взрослый/ребёнок. В той мере, в какой данное различие мыслится в соответствии со схемой «субъект/ещё-не-субъект», отношение к ребёнку всецело подчиняется задаче нейтрализации его чуждости *как* недостающей взрослости (зрелости). От Канта до Гуссерля мы имеем дело с одной и той же установкой, в соответствии с которой социализация ребёнка понимается как нейтрализация его чуждости как существа, отличающегося *временной* неспособностью воспроизводить нормативную систему и рациональность мира взрослых. Развитие педагогики и других антропологических наук (психологии, медицины) оказывается в этом отношении подчинено общей задаче определения оптимальных путей преодоления чужеродности ребёнка, трактуемой (в соответствии с зафиксированной выше схемой) исключительно в негативных терминах (неразумность, невоспитанность, неуправляемость, ненормальность и т. п.). С XVIII века, по точному опре-

делению М. Виммера, начинается систематическое «завоевание ребёнка наукой»[3], или *рационализация детства*, осуществляемая под знаком просвещенческого различения природы и культуры, дикости и цивилизованности.

Слово «завоевание» не является в данном случае простой (невинной) метафорой, но прямо подсказывает нам, что введённая базовая схема «субъект/ещё-не-субъект» с полным основанием может быть проинтерпретирована как: субъект ***против*** «ещё-не-субъекта». История педагогики (методов воспитания в «просвещённой Европе») убедительно свидетельствует об *аффективном* корне «рационализации детства», которая в качестве эпохальной программы «взрослого разумного субъекта» возникла и разворачивалась не иначе как *ответ* на задетость инаковостью ребёнка. Просвещённый/цивилизованный/разумный субъект по самой своей конституции был *не индифферентен* по отношению к ребёнку. От продуманных тактик дисциплинирования и строгости авторитарной дидактики до невротической одержимости насильственными методами в так называемой «чёрной педагогике»[4] выказывает себя одно и то же «аффективное априори» воспитательных практик Модерна: *невыносимость* «Иного, нежели Разумность». Отсюда типологическое сближение детей и сумасшедших, наследницей которого – уже в наше «постмодерное» время – является (особенно распространённая в США) практика патологизации детей, когда им в массовом порядке и нередко по инициативе самих родителей и/или учителей – дабы «вели себя нормально» – прописываются биохимические препараты.

Таким образом, в классической авторитарной установке в педагогике взрослый субъект в своём отношении к ребёнку имеет дело с самим собой: ведь его приниципиальная забота заключается в том, чтобы привести ребёнка как *отчуждённую форму разумного субъекта* к состоянию полного элиминирования этой чужести. То есть через отношение к ребёнку – на самом ребёнке как таковом – взрослый субъект приходит назад к самому себе. В каждом акте назидания, в каждом нравоучительном слове, обращённом к ребёнку, взрослый субъект возвращется к самому себе постольку, поскольку намерен через эти действия возвести «ещё-не-субъекта» к статусу «полноценного» субъекта. Монологизм новоевропейской философии выказывает себя здесь в виде дефиниторной власти гомогенизирующей рациональности Взрослого[5], исключающей всякую

---

3 Wimmer M. Fremdheit zwischen den Generationen. Generative Differenz, Generationsdifferenz, Kulturdifferenz // J. Ecarius (Hrg.) *Was will die jüngere mit der älteren Generation? Generationsbeziehungen und Generationenverhältnisse in der Erziehungswissenschaft.* Opladen, 1998. S. 107.

4 Термин впервые введён социологом Катариной Рутшки; см: Rutschky K. (Hrg.) *Schwarze Pädagogik. Quellen zur Naturgeschichte der bürgerlichen Erziehung.* Frankfurt/M., Berlin, Wien, 1977. Ср. также: Miller A. *Am Anfang war Erziehung.* Frankfurt/M., 1983.

5 Ср.: Meyer-Drawe K. *Leiblichkeit und Sozialitaet. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität.* München,

гетерономию в отношениях между взрослыми и детьми. Открытие детства оборачивается, таким образом, его завоеванием. Чем отчётливее становится осознание «особого положения ребёнка в обществе», тем яснее обнаруживается, что культурное/символическое дистанцирование взрослых от детей выступает одновременно инструментом ***колонизации*** детства.[6]

Намеченная выше «авторитарная» линия в модерном определении отношения к ребёнку требует, однако же, существенного дополнения, поскольку восприятие ребёнка в европейской культуре всегда характеризовалось амбивалентностью. С одной стороны, ребёнок рассматривался как тот, кто должен быть принудительно подведён под категорию (взрослого) субъекта; с другой – как символ свободы от всякой принудительности, предзаданной социальной нормативности, символ ничем не скованной креативности. От экспрессивных высказываний Руссо и Гёльдерлина по поводу того, что у нас нет никакого понятия о детстве, через романтическое представление о детстве как о потерянном рае, истине человечности, до знаменитого третьего превращения человеческого духа в *Так говорил Заратустра* речь идёт об одной и той же культурной тенденции, предполагающей не подчинение (не подведение под категорию взрослого субъекта), а *идеализацию* образа ребёнка, посредством которой *ребёнок становится парадигмой для самопонимания взрослого*.

> «Дитя, – говорит ницшевский Заратустра, – это невинность и забвение, новое начинание и игра, колесо, катящееся само собою, первое движение, священное “Да”».[7]

Важно понять, что отмеченная идеализирующая тенденция лишь по видимости противостоит описанной ранее авторитарной тенденции. Эти линии не являются альтернативными образованиями, а суть *комплементарные* моменты в истории модерного субъекта. Комплементарность означает в данном случае, что речь идёт о двух взаимодополняющих модусах *присвоения* жизненной перспективы ребёнка – присвоения (а) через редуцирование ребёнка к статусу ещё-не-субъекта и (б) через метафорическое усвоение детской формы жизни как собственной идеальной возможности. Идеализированный образ ребёнка превращается в утопический самообраз взрослого субъекта. Свойственная ребёнку свобода от социальной нормативности (трактуемая по другой линии как дикость, нецивилизованность) *воображается* «взрослым субъектом» как принцип *его* подлинной креативности. Существование

1984. S. 161.

6 Использование термина «колонизация» не является здесь случайной метафорой. Речь идёт о принципиальной структурной гомологичности в подчинении «*чужой* культуры» – будь то примитивный народ или ребёнок; ср.: Wimmer, op. cit., S. 108ff.

7 Ницше Ф. *Так говорил Заратустра.* Пер. В.В. Рынкевича. М., 1990. С. 23.

отмеченной амбивалентности разоблачает примечательную нетождественность модерного субъекта с самим собой – несамотождественность, которая обнаруживается через противоположные способы взрослого-субъекта соотнести себя с «неразумным детским существом», делая тем самым из субъекта «двуликого Януса», который, с одной стороны, преодолевает чуждость ребёнка, с другой – её присваивает. Эта *рас-становка* – несводимость обеих сторон друг к другу при их принципиальной комплементарности – и есть в таком случае модерный *Взрослый*-субъект, «двуликость» которого имплицирует и соответствующий практический (педагогический) дуализм.

Действительно, две означенные линии находят отражение в соответствующих педагогических установках, определяемых Эугеном Финком как авторитарная (*autoritative*) и сентиментальная педагогика.[8] Несмотря на то что отношение между двумя методологиями может быть выражено с помощью антитезы *Führen oder Wachsen lassen – руководить или дать-расти-самому*, – Финк подчёркивает, что эта оппозиция находится в рамках одной и той же логики(!): «В первом случае свобода воспитателя мыслится как безотносительная, во втором – природа воспитуемого»[9]. То есть исходным пунктом воспитательного отношения является или суверенная позиция взрослого, или идеализированная позиция ребёнка. Выше уже отмечалось, что в обоих этих случаях взрослый субъект занимается, в конечном счёте, самим собой. Авторитарный метод, если определять его негативно, есть не что иное, как проследовательная нейтрализация препятствий на пути становления взрослым (педагогическая задача понимается здесь как превращение природного дикаря в культурного человека – разумного и ответственного члена общества). В свою очередь, характерная для сентиментальной педагогики фиксированность на спонтанной/естественной креативности в развитии ребёнка опирается на идеализированный образ ребёнка, *предпосылаемый* разработке соответствующих методик. Если задаться вопросом о генеалогии этой предпосылки, то мы обнаружим, что имеем здесь дело с субтильным нарциссическим переносом: через фокусирование на автономном саморазвитии ребёнка сентиментальная педагогика питает и поддерживает идеализацию, парадигматическую для утопического самообраза взрослого-субъекта (самообраза, в котором субъект, выступая как «иное, нежели разум», притязает на такую же абсолютность, что и инстанция разума).

Обращение к Ницше могло бы помочь в прояснении существа зафиксированного выше нарциссического переноса. Хотя самого Ницше и нельзя упрекнуть в соскальзывании в сентиментальность, культивирование этого подхода опирается на развитое у

---

8 Fink E. *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*. Freiburg, 1970. S. 216. Наиболее известным примером «сентиментальной педагогики» является педагогическая теория и практика Марии Монтессори.

9 Fink, op. cit., S. 222–223.

Ницше *параллелизирующее* рассмотрение взрослого и ребёнка как автономных индивидов. Такое рассмотрение делает возможным прямой перенос, который превращает ребёнка в метафору наивысшей жизненной формы взрослого субъекта (Сверхчеловека). Для Ницше дитя – это и метафора для самотолкования взрослого, и автономная конкретизация Сверхчеловека. Параллель между взрослым и ребёнком выступает, таким образом, как воображаемая конструкция, которая делает возможным присвоение детской позиции. Обращение к Ницше помогает понять следующее: поскольку происходит метафоризация как воображаемое присвоение детской позиции, может быть развито сентиментальное отношение в педагогике; и наоборот – поскольку имеет место методическое культивирование ребёнка как инстанции автономного спонтанного саморазвития, взрослые питают и поддерживают свой собственный идеализированный самообраз.

Амбивалентное восприятие ребёнка ни в одном из своих аспектов не отменяет, таким образом, того, что Левинас назвал прикованностью субъекта к себе самому – прикованностью Взрослого-субъекта к себе самому, которая оборачивается таким же амбивалентным «оккупированием позиции ребёнка»[10]. Если эта колонизаторская установка является одной из определяющих характеристик модерного субъекта, то знаком постмодерна было бы возобновление вопроса о *различии* взрослый/ребёнок: о том, что оно значит и как могло (должно было?) бы пониматься его удержание?

2. Контуры новой констелляции

Сегодня уже очень точно можно опознать контуры новой идейной и методологической констелляции, свидетельствующей о существенных трансформациях в понимании отношения взрослый–ребёнок. В формировании этой новой констелляции принимали и принимают участие самые разные направления социально-гуманитарного знания: от психологии развития до философии. В рамках данной статьи хотелось бы отметить лишь некоторые наиболее значимые вехи на этом пути, с тем чтобы в заключительной части подробнее остановиться на тех изменениях, которые происходили в области философской концептуализации фигуры ребёнка и самого различия взрослый/ребёнок.

2.1. Новые исследования детства в социальных науках

Если говорить о психологии развития, которая традиционно рассматривала ребёнка с точки зрения успешного становления взрослым, то радикальное изменение ситуации может быть обнаружено при сопоставлении подходов таких выдающихся психологов XX века, как Пиаже и Мерло-Понти. Швейцарский учёный, как из-

[10] Castaeda C. The child as a feminist figuration: Toward a politics of privilege // *Feminist Theory.* 2001. Vol. 2. P. 29–53.

вестно, исследовал развитие мышления ребёнка именно с позиции генезиса рациональности взрослого. По сравнению с его концепцией в сорбоннских лекциях Мерло-Понти 1949–1952 гг., посвящённых анализу психологии ребёнка, происходит настоящее *высвобождение* ребёнка как носителя ***собственной*** рациональности и собственного жизненного горизонта, которое впоследствии было воспринято и развито в феноменологически ориентированных педагогических теориях.

Особого внимания заслуживают разные направления и аспекты исследования детства, сформировавшиеся в социальных науках.[11] Отдельное место здесь занимают работы, посвящённые *истории*, или эволюции, детства («классики жанра» – Ф. Арьес, Л. Демоз). Программная задача этих исследований заключается в том, чтобы (по аналогии с феминистской озабоченностью вписыванием половой дифференции (*engendering*) в историческое повествование) выделить и вычитать в европейской истории «место» ребёнка, перечитать историю через призму современной озабоченности системной легитимизацией насилия и подавления в отношении ребёнка, осуществлявшейся господствующими (философскими, морально-правовыми итд) дискурсами и институтами. В дополнение к названным историческим штудиям с 1980-х гг. начинают формироваться новые социологические, антропологические и педагогические исследования детства, характеризующиеся методическим противодействием тому, чтобы рассматривать детей с точки зрения успешного становления взрослыми.[12]

Новый взгляд на ребёнка (при всей разнице между конкретными подходами) отличается *заботой о дистанции* по отношению к детской форме жизни – заботой, которая равным образом хотела бы избежать и насильственного подведения ребёнка под категорию «взрослого», и искусственной идеализации ребёнка, предполагающей утопическое самоотождествление с ним. В новых исследованиях детства можно выделить два основных направления. Первое – это исследование детства как «социальной конструкции» и, соответственно – как дискурса, что предполагает изучение структурных условий детства. Второе – это *субъектноориентированные* исследования, в рамках которых дети изучаются как социальные *акторы*, а с 1990-х – уже и как те, кто *сам конструирует* своё собственное детство. Важно зафиксировать основное – и, увы, не лишённое противоречий – методологическое притязание подобных

11 См. обзор научной библиографии по теме «детство» в: *Теория моды*. 2008 (лето). № 8.

12 Следует подчеркнуть, что оформление исследований детства как отдельного направления в социальных науках произошло вслед за феминистским обращением к теме подавления и репрезентации детей в культуре ещё в 1970-х гг. Систематизирующий обзор основных исследовательских подходов в этой области см. напр., в: Heinzel F. (Hrg.) *Methoden der Kindheitsforschung. Ein Überblick über Forschungszugänge zur kindlichen Perspektive*. Weinheim, München, 2000.

исследований, а именно – притязание на то, чтобы *изучать детей из перспективы самих детей*. Как пишет А. Краус:

> «Ставится вопрос о том, как дети интерпретируют переносимые на них образцы мышления, поведения и действия, *как* они усваивают таковые, *как* они адаптируют эти образцы к своим собственным потребностям и *как* отказываются от последних».[13]

Приведённая цитата позволяет очень точно отследить сдвиг, который произошёл в «научном взгляде» на ребёнка. Если классический модерный подход основывался на том, что «социальный тип “ребёнок” предполагает развитие социального типа “взрослый”»[14], то сегодняшний взгляд выделяет – высвобождает – жизненную перспективу ребёнка как то, что *per definitionem* не может быть присвоено взрослым и, в частности, подведено под категорию взрослого-субъекта. Главный вопрос, который в этой связи возникает, это: каковы практические импликации подобной эмансипации? Сузим его пока до очень точечного вопроса о том, как возможно исследование детей взрослыми *из перспективы самих детей*? На сегодняшний день существует целый ряд работ, посвящённых критическому анализу количественных и качественных эмпирических исследований детского опыта. Суть критики – в выявлении крайней проблематичности предлагаемых результатов (и тем более – выводов), упирающейся, в конечном счёте, в неразрешимые методологические трудности исследования детей. Проблематичной представляется уже сама обработка детских сообщений, поскольку таковая должна осуществляться в соответствии с научной рациональностью взрослых. Дирк Хюльст выносит эту проблему в название своей статьи – *Возможно ли научно контролируемое понимание ребёнка?*, – где признаёт, что многочисленные проблемы с коммуникацией между взрослыми и детьми могут вызвать сомнение в том, что «... *понимание* как социально-научная исследовательская стратегия вообще может быть применимо в такой предметной области, как исследование детства»[15]. Другими словами, субъектноориентированные исследования детства сталкиваются с той проблемой, что общение с ребёнком не может анализироваться по меркам и критериям коммуникативной рациональности взрослых, на которую опирается и соответствующая научная рациональность (в частности, методология социологических опросов).

---

13 Kraus A. Das «performative Spiel» als ein didaktischer Weg «zu den Sachen selbst» // Доклад, прочитанный на международной конференции *In statu nascendi: Phenomenology*. Pedagogy. Psychotherapy (октябрь 2009, Вильнюс).

14 Wimmer M. Erziehung und Leidenschaft. Zur Geschichte des pädagogischen Blicks // D. Kamper, Ch. Wulf (Hrgs.) *Der Anderer Körper.* Bd. 1. Berlin, 1984. S. 90.

15 Hülst D. Ist das wissenschaftlich kontrollierte Verstehen von Kindern möglich? // F. Heinzel (Hrg.) *Methoden der Kindheitsforschung. Ein Überblick über Forschungszugänge zur kindlichen Perspektive.* Weinheim, München, 2000. S. 37–55.

Фредерике Хайнцель предлагает в этой связи примечательный ход: проводить исследование не *о* детях (nicht *über* sie), а *с* детьми (*mit* Kindern).[16] Это провокативное и одновременно крайне проблематичное методологическое предложение нужно понимать, разумеется, не в том смысле, что детей необходимо обучить следовать научным критериям взрослых. В нём содержится имплицитное указание на односторонность *субъектноориентированного* подхода, который в своих попытках развернуть перформативную перспективу ребёнка как социального актора оставляет «за кадром» эвристику самого бытия-друг-*с*-другом взрослых и детей. Очевидно, что методологические тупики современных исследований детского опыта смогут быть преодолены только тогда, когда будет предложена ***а-субъективная*** аналитическая парадигма, интерпретирующая индивидуальный опыт через призму опыта отношения – точнее, «события взаимоотношения» (Бахтин) – взрослого и ребёнка.

В завершении этого краткого обзора хотелось бы также упомянуть значимое место «детского вопроса» в современных исследованиях, посвящённых трансформации семьи.

Эмансипаторский дискурс в отношении ребёнка как участника социальной жизни является интегрированной частью (прежде всего) феминистского антипатриархатного дискурса, сосредоточенного на анализе отношений власти и подчинения в семье как социальном институте. Делая акцент на бесправии *женщины и ребёнка* в классических формах семейной жизни, радикальные феминистские теоретики связывают деконструкцию «мужского субъекта разума» с уничтожением самого института семьи как сообщества, построенного на одностороннем патронировании – будь то супружеском или, буквально, отцовском. Социальные теоретики, затрагивающие проблему тансформации семьи в современном мире (напр. Гидденс или Хоннет) и разделяющие интенцию на обеспечение эгалитарных морально-правовых принципов жизни внутри семьи, сближаются с феминистскими авторами в понимании того, что пересмотр политики отношений между полами внутри семьи предполагает также и *трансформацию отношений между взрослыми и детьми*. Ясно, что переструктурирование властных отношений в связи с радикальными изменениями в символической организации полового разделения труда в современном обществе должно сопровождаться не менее радикальным преобразованием базовых эмоциональных диспозиций внутри семьи. Пытаясь сформулировать существо происходящих в этом поле изменений, Гидденс (в книге *Трансформация интимности*) вводит для характеристики оптимального эмоционального климата в отношениях между взрослыми и детьми такое определение, как «демократия чувств», коррелирующее с

---

[16] Heinzel F. Einleitung // F. Heinzel (Hrg.) *Methoden der Kindheitsforschung. Ein Überblick über Forschungszugänge zur kindlichen Perspektive*. Weinheim, München, 2000. S. 21–36. (Kinder konstruieren ihren Alltag auf vielfältige Art und Weise *mit*, sie legten/beurteilen diesen *mit*.)

торжеством антипатриархатных морально-правовых установок в семье. Однако данное определение остаётся голой декларацией, поскольу Гидденс совершенно не проясняет принципиальные «условия возможности» заявленного эгалитаристского позиционирования ребёнка в семейном сообществе. Мы упираемся в ту же проблему, с которой столкнулись субъектноориентированные исследователи детства: как совместить эгалитаризацию (читай: рационализацию, демократизацию) с нередуцируемостью «детского» ко «взрослому» – *ergo* с той специфической асимметрией, которая свойственна различию взрослый/ребёнок?

2.2. Децентрирование Взрослого-субъекта как детрансцендентализация: от Гуссерля к Финку

Предпринятая в первой части историческая реконструкция, в рамках которой зафиксирована структурная взаимосвязь философской концептуализации субъекта и основных способов практического обхождения с детьми в эпоху модерна, позволяет утверждать, что разговор о существенных трансформациях в области межпоколенческого опыта в эпоху постмодерна предполагает – в качестве своего принципиального контекста и основания – анализ соответствующих трансформаций в философском самопонимании взрослого субъекта. В этом отношении упомянутые выше новаторские подходы в социальных науках в своей совокупности хотя и намечают новую идейную констелляцию в понимании детского опыта, однако же «повисают в воздухе» и оказываются принципиально недостаточными до тех пор, пока не увязываются с философской критикой концепта субъекта, осуществляемой через призму *отношения* взрослый–ребёнок. Другими словами, есть необходимость в том, чтобы ввести философию в качестве значимого участника намечающейся новой констелляции. Изменение философской оптики, называемое сегодня децентрированием субъекта, будет отслежено ниже как *переход* от Гуссреля к Финку, при этом речь будет идти не о децентрировании «вообще», а о децентрировании, осуществляемом по линии различия взрослый/ребёнок.

«Трансцендентальный ребёнок» Гуссерля

В контектсте данной статьи Гуссерль интересен тем, что он, с одной стороны, совершенно очевидно и однозначно репрезентирует просвещенческий способ концептуализации ребёнка, а с другой – со всей присущей его мысли решимостью и настойчивостью заходит в своих вопрошаниях относительно детского опыта достаточно далеко, чтобы в свете этих вопросов выявились границы его собственного, трансцендентально-эгологического, подхода.

Обозначим сначала кратко проблемный контекст, в котором оказывается необходимой тематизация фигуры ребёнка у Гуссерля.

Речь идёт о трансцендентальной теории истории, над которой Гуссерль работал в 1930-е гг. Гуссерль исходил из того, что человеческое сообщество является историческим сообществом постольку, поскольку нынешнее и прошлые поколения причастны одной и той же взаимосвязи нормативных и символических значений, т. е. *вместе* участвуют в формировании смыслового измерения соответствующего – «своего», «домашего» – жизненного мира (*Heimwelt*). Его интересовал, таким образом, феномен историчности как преемственности в смыслообразовании, которая обеспечивает устойчивость – *континуальность* – «домашнего мира». Трансцендентальная теория истории выступила как философская концептуализация связи поколений в человеческом сообществе – прежде всего *диахронической* связи, ибо базовый тезис Гуссерля состоял в том, что континуальность «домашнего мира» основывается на социализации (объединении-в-сообщество: *Vergemeinschaftung*) актуально живущих с давно умершими. Для обозначения возобновляющего регенирования смысловых содержаний культуры через смену поколений Гуссерль ввёл специальное понятие – *генеративность* (*Generativität*). Феномен генеративности выступал, таким образом, корнем историчности и в ретроспективе означал, что так называемый «наш культурный мир» имеет анонимный исторический бэкграунд, на который опираются ныне действующие и считающиеся *нормальными* системы восприятия, поведения и мышления. Оставаясь сокрытой (нетематизированной) в актуальной значимости этих систем, генеративность означает, тем не менее, постоянную живую социализацию живущих с умершими и в этом смысле есть не что иное, как *живая историчность*.

Здесь следует подчеркнуть, что в методологическом плане выявление феномена генеративности как корня историчности основывается в гуссерлевском учении на абстрагировании от таких *аномальных* фигур, как дети, старики и сумасшедшие. Они исключаются из рассмотрения, поскольку не могут выступать в качестве носителей типики данной культуры (её системы нормальности). Вводя понятие генеративности, Гуссерль работает с такой абстракцией, как *нормальный взрослый человек* и, соответственно, «сообщество зрелых людей моего нормального "Мы"»[17]. При этом данное «Мы» равным образом включает и ныне живущих, и умерших «нормальных взрослых людей» конкретного культурного мира. В этом контексте Гуссерль формулирует: «Исторический мир – это мир взрослых»[18].

Для понимания того, каким образом и почему фигура ребёнка всё-таки оказывается в поле его трансцендентального анализа, необходимо сказать несколько слов о так называемой «трансцендентальной загадке рождения» в гуссерлевской феноменологии

[17] Husserl E. Zur *Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass.* Dritter Teil: 1929–1935. (Hua XV) Den Haag, 1973. S. 141.

[18] Husserl E. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934).* Die C-Manuskripte. (Hua VIII) Den Haag, 2006. S. 243.

истории. Загадка коренится в том, что рождение рассматривается здесь *одновременно* и как мирское, и как трансцендентальное событие (*Vorkomniss*). Это означает, что рождение может выполнять свою трансцендентальную функцию – то есть быть принципиальным условием конституирования «домашнего мира» – именно постольку, поскольку оно является мирским событием, «через» которое в человеческое сообщесто вступают новые члены. Этот двусмысленный статус рождения оборачивается для гуссерлевского подхода (в основе которого, напомним, лежит трансцендентальное *Я* как высшая инстанция конституирования мира) неразрешимым противоречием, обнажающим всю проблематичность вводимого Гуссерлем различения трансцендентального и мунданного субъектов. Названное противоречие касается как раз статуса рефлексирующего взрослого-субъекта *как* трансцендентального субъекта: в рамках трансцендентальной теории истории он должен конституировать своё собственное рождение, тогда как трансцендентальная субъективность, по строгому определению самого Гуссерля, ни рождается, ни умирает. Строгая методологическая дихотомия мунданное/трансцендентальное терпит крах на событии рождения. Фраза «трансцендентальная загадка рождения» содержит имплицитное указание на то, что *воплощённый субъект* – и соотв. исторический мир – требуют переосмысления трансцендентальной инстанции (функции). В гуссерлевской тематизации фигуры ребёнка можно усмотреть вполне последовательное развитие этой загадки. Новорождённый ребёнок, поскольку он не может репрезентировать никакой культурный мир, как бы пролонгирует событие рождения: детская фаза превращает *дисконтинуальность*, которая «врезается» в историческое развитие всякого человеческого сообщества через рождение нового члена, в пролонгированную дисконтинуальность. Ребёнок лишь потому может рассматриваться как «наша надежда», что являет собой *разрыв* в смысловой текстуре «домашнего мира», носителями которой являются «нормальные взрослые». Выше уже отмечалось, что феноменология истории сосредоточена на прояснении условий возможности континуальности «домашнего мира», означающей историческое (становящееся) измерение человеческого опыта как «общего опыта», который превосходит мою конечную жизнь, протягиваясь «через все наши жизни и через открытую цепь поколений»[19]. Принадлежа – по факту рождения – этой цепи, взрослый субъект может (в результате совершения определённых рефлексивных процедур) выступить в роли трансцендентального субъекта и заняться прояснением конститутивных принципов своего «домашнего мира». Двигаясь по этому пути, рефлексирующий субъект столкнётся с «трансцендентальной загадкой рождения», которая указывает на невозможность осмыслить проблему дисконтинуальности в истории посредством

[19] Цит. по: Waldenfels B. *Das Zwischen reich des Dialogs*. S. 345. Там же Вальденфельс подчёркивает: «Общность превосходит рождение и смерть в связности генеративности».

классического расклада на мунданное и трансцендентальное. Говоря по-простому, то, что интересует Гуссерля в этот период, это вопрос: как возможна континуальность (смысловая преемственность), если в человеческом мире есть такие «вещи», как рождение и ребёнок?

Трансценденталист Гуссерль фиксирует «сущностный перелом (*Einschnitt*) между ребёнком и взрослым в индивидуальном развитии человека»[20], в силу чего детскость (*Kindlichkeit*) беспокоит его именно как *длящийся разрыв* в нормальном поддержании смысловой текстуры жизненного мира. Его осмысление фигуры ребёнка не является, таким образом, беспредпосылочным, но подчиняется вполне определённой задаче: вписать ребёнка в историческую континуальность, конституирование которой восходит к трансцендентальному *Я*. Говоря иначе, разрешить проблему ребёнка как проблему дисконтинуальности означает: выявить трансцендентальное значение ребёнка в деле конституирования «домашнего мира». Подобно рождению и в сущностной связи с амбивалентностью рождения детскость, будучи мирским феноменом, должна быть осмыслена одновременно и как трансцендентальное «происшествие». В последнем случае речь идёт о том, чтобы показать трансцендентальное *Я* в модусе «ребёнка». При этом кавычки, к которым прибегает Гуссерль, говоря о трансцендентальном «ребёнке», недвусмысленно отражают «загадочный» характер обсуждаемой проблематики. Трансцендентальная субъективность хотя и не может *быть* ребёнком (иметь человеческий мунданный онтогенез), но она должна – поскольку рождённый человек приходит в мир сперва ребёнком – уметь фунгировать мироконституирующим образом «в» ребёнке, т. е. выступать *в качестве* ребёнка. Гуссерль дает следующее пояснение:

> «“Ребёнок” врастает в мир, как этот последний всякий раз для него теперь есть. Это означает: трансцендентальный “ребёнок” врастает в исторический статус развивающейся интерсубъективности. Он усваивает результат этого развития, систему инвариантных форм, которые являются образцами развития (*Entwicklungsgestalten*) для отдельного индивида...»[21]

Анализируя отмеченное «врастание» (оно же – конституирование мира трансцендентальным «ребёнком»), Гуссерль различает две стадии бытия-ребёнком.[22] *Первая* – это младенец (*Wickelkind*): на этой стадии ребёнок осваивается со всеобщими аисторическими реальностями в пространство-временности, или с реально-в-себе-сущим-для-каждого. *Вторая* – это «подлинный человеческий ребёнок» (или «детская жизненномирная (*lebensweltliche*) личность»): на этой стадии детский горизонт уже отмечен предначертаниями, которые определяют его принадлежность к конкретному культур-

---

20 Hua VIII, S. 242.
21 Ibid., S. 431.
22 Ibid., S. 243.

ному миру (к его «домашнему миру»). Гуссерль словно стремится очертить временн*ы*е (хронологические) рамки той трансцендентальной проблемы, которую ему нужно решить «в лице» ребёнка: как «вновьприбыший» в человеческом мире – т. е. как мунданный феномен – он ***не*** может репрезентировать этот мир как взаимосвязь значений, и всё же на трансцендентальном уровне он должен быть проинтерпретирован как агент (или принцип) мироконституирования. Трансцендентализация ребёнка осуществляется при этом благодаря предварительному схватыванию – *просвещенческой подстановке* – ребёнка как *ещё-не*-способности репрезентировать смысловую взаимосвязь «домашнего мира». Такая концептуализация позволяет успешно *нейтрализовать* проблему дисконтинуальности, возникающей в связи с рождением ребёнка. Нейтрализация осуществляется через воспитание и социализацию и означает, с одной стороны, становление личностью, с другой – элиминирование его фундаментальной чуждости по отношению к «домашнему миру».[23] Можно сказать, что сохранение устойчивости «домашнего мира» зависит от того, насколько гладко протекает социальная *нормализация* детей в их повседневном общении со взрослыми. Всякий жизненный мир как система нормальности оказывается поставлен на ребёнка! В тоталитарных системах, для которых характерна гипертрофированная озабоченность поддержанием существующего порядка, это всегда очень хорошо понимали (от платоновского государства до воспитательных практик большевизма и фашизма). Трансцендентальное обоснование Гуссерля, словно некий защитный жест, призвано лишить эту «поставленность мира на ребёнка» всякого намека на риск, что достигается как раз посредством методического исключения другости (инаковости) ребёнка, фиксируемой лишь в негативных терминах несоответствия «взрослой норме».

Путь отмеченного методического исключения другости ребёнка выглядит следующим образом: рефлексирующий взрослый, занимая трансцендентальную позицию, ставит вопрос о систематическом месте ребёнка в конституировании *имеющегося* мира; ставя вопрос таким образом, мыслящий *уже совершил* эпохальную подстановку – проинтерпретировал детскость как ещё-не-способность репрезентировать этот мир; обретение такой способности («врастание в мир») есть живой процесс конституирования мира заново – процесс, который протекает как постепенное у- и освоение репрезентируемой взрослыми системы нормальности; Гуссерль резюмирует: «Мироконституирование является делом интерсубъективности взрослеющего и уже взрослого человека»[24], – интер-

---

[23] Ср.: «Нормальный жизненный стиль не только факт, но и бытийное долженствование. Ребёнок воспитывается в направлении формы традиции, и далее переступание через эту форму вследствие “эгоизма” осуждается и наказывается, и способ наказания сам принадлежит этой форме» (Hua XV, S. 141).

[24] Hua VIII, S. 75.

субъективность означает здесь коммуникативно опосредованное дозревание ребёнка до ступени зрелости, на которой горизонтный смысл его мира *должен* стать идентичным горизонту нормального взрослого; таким образом, трансцендентальное *Я* – как последняя инстанция конституирования – осуществляет свою конституирующую функцию через интерсубъективность взрослого-и-ребёнка, а обозначение «трансцендентальный ребёнок» фиксирует полное абсорбирование детской перспективы трансцендентальным измерением мироконституирующего *Я*, мунданным «представителем» которого является философски рефлексирующий взрослый.

В начале этого пункта отмечался особый переходный характер размышлений Гуссерля, связанный с тем, что он не просто репрезентирует просвещенческий способ концептуализации ребёнка, но и определённым образом его проблематизирует. Это происходит, когда он задаётся вопросами, обнаруживающими, что «дело о ребёнке» – несмотря на проведённую трансцендентализацию – попрежнему остаётся открытым.

> «Ступень младенца, – пишет Гуссерль, – хотя и ведёт к миру ... реально-в-себе-сущего-для-каждого. Однако как обстоит дело с горизонтом открытых бытийных возможностей этого мира пробуждающегося [индивида], который пробуждается именно для мирского бытия, но сначала – для "бытия-ребёнком-в-мире"?»[25]

Не менее красноречивым, чем сам вопрос, является отсутствие на него какого-либо ответа у Гуссерля. В сущности, он спрашивает здесь о том, чт*о* такое бытие-ребёнком *до* или *помимо* проведённой им самим (просвещенческой) концептуализации, или: в чём заключается собственная жизненная перспектива ребёнка? Таким образом, Гуссерль одновременно и исполняет философскую программу Просвещения (программу подведения ребёнка под категорию взрослого-субъекта), и реактуализирует то событие, ответом на которое эта программа стала, – открытие ребёнка в его другости. Он выявляет, если можно так выразиться, чистый смысл того аффективного априори, которое должно было лежать в основании «открытия детства». Чистый значит: до идиосинкразии, до невыносимости «иного, чем Разум», – но равным образом и до восторженной идеализации ребёнка, являющейся, как мы видели, всего лишь «хитростью Разума», присваивающего себе таким образом имя ребёнка как имя собственной утопии. Чистый аффект – это удивление, озадаченность. Чистый значит не отягощённый интерпретацией, пускай даже «всего лишь» эмоциональной интерпретацией – будь то раздражение или умиление.

Как таковой чистый аффект выводит за рамки уже упоминавшейся базовой дихотомии гуссерлевского учения – различения трансцендентального и мунданного субъектов. Он устанавливает такое первенство мунданного опыта (опыта задетостью Другим),

[25] Hua VIII, S. 242.

которое опровергает конститутивные притязания трансцендентального субъекта. Трансцендентализация фигуры ребёнка является, со своей стороны, не чем иным, как аннигиляцией аффекта. Трансцендентальный «ребёнок» Гуссерля уже не вызывает никакого удивления! Как пишет Вальденфельс:

> «В трансцендентальной эгоцентрике другость всего сущего улетучивается, и всё растворяется в континуальном разворачивании смысла».[26]

Озадаченность Гуссерля, вылившаяся в приведённый выше вопрос, имеет, таким образом, своим условием не что иное, как детрансцендентализацию мыслящего и переживающего субъекта. Поставленный вопрос артикулирует отнесённость Взрослого-субъекта к Ребёнку-как-Другому в его нередуцируемой инаковости. Удерживать эту отнесённость означало бы не допускать перехода в регистр трансцендентального *Я*. Другими словами: *пока* Взрослый-субъект удивлён, трансцендентальная эгоцентрика не может сложиться как автономный гомогенный порядок, отвечающий за конституирование действительности. С позиции взрослого, репрезентирующего трансцендентальное *Я*, удивление – это системная утечка в такого рода порядке. Утечка, указывающая на необходимость взглянуть на мир – на бытие-друг-с-другом – иначе, нежели через очки эгоцентрического смыслоконституирования.

Финк: der Mensch ist ein Plural

Немецкий философ Эуген Финк (который, к слову, был учеником Гуссерля) также представляет для нас особый интерес: он не только предложил а-субъективную стратегию истолкования бытия-друг-с-другом (включая связь взрослый–ребёнок), но и посвятил последний (послевоенный) этап своего творчества разработке «третьего пути» в педагогике, преодолевающего тупики авторитарного и сентиментального подходов. Основанием революционных трансформаций в педагогике выступила новая философская концепция мира, или космология, Финка. Создание космологического учения явилось результатом критического размежевания Финка с двумя ведущими авторитетами феноменологической философии – Гуссерлем и Хайдеггером. Финк исходит из констатации принципиальной невозможности объяснения со-бытия с другим в рамках трансцендентально-горизонтной концепции мира (будь то в версии Гуссерля или же Хайдеггера). В даной статье мы вынуждены ограничиться очень краткой характеристикой существа космологического учения Финка, минимально необходимой для того, чтобы обозначить контуры новой концептуализации отношения врослый–ребёнок в его творчестве.

---

[26] Waldenfels B. *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophischen Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl.* Den Haag, 1971. S. 338.

Финк пытается разработать диалектическое (спекулятивное) истолкование мира, которое принимало бы во внимание саму двусмысленность этого понятия: мир – это и универсум всего сущего, и то смысловое поле, которое складывается как результат человеческого понимающего отношения к миру. Свершение мира никогда поэтому не может быть сведено к конституирующей (Гуссерль) или набрасывающей (Хайдеггер) активности субъекта. Диалектический характер мира как свершения, которое не может быть схвачено в интенциональных актах, Финк пытается выразить с помощью символа игры, размечая при этом «игровое пространство» (*Spielraum*) мира посредством ряда диалектических оппозиций, которые символическим образом представлены («разыгрываются») в основных феноменах человеческого бытия, формах социальной жизни и повседневных вещах человеческого мира (колыбель, затрапезный стол и т. д.). Человек как *ens cosmologicum* имеет опыт мира через понимающее (ключевое слово здесь – мирооткрытость) участие в его свершении, трактуемом как непрерывный процесс самодифференциации жизни, или космический процесс индивидуации (*Vereinzelung*) всего конечного сущего. Человек как конечное сущее – часть этого свершения, в связи с чем Финк говорит о *гомологии* между человеком и миром, которая должна, по его мнению, стать базовым принципом и антропологии, и социального учения. Отмеченная гомологичность означает, что человек (именно как *Weltwesen*) по самой своей сути есть *ein Plural – существо человека плюрально:* он есть, исполняется через и в силу различений, определяющих его конечность и возникающих в порядке самодифференциации жизни. Имеется в виду различие полов и различие поколений (разных возрастных ступеней, прежде всего – старости и молодости, взрослых и детей). Формирование нравственности рассматривается в этой связи как символическая манифестация участия «плюрального человека» в свершении мира – участия, которое должно соответственно пониматься как со-деление мира: *Mit-teilen als Welt-teilen* (по формуле Финка). Подобное «со-деление» и есть единящее (*einheitsstiftende*) основание всякого человеческого сообщества.

Отношение взрослый–ребёнок осмысляется, таким образом, из а-субъективной перспективы соучастия в свершении мира (включая его нравственное измерение) и получает, соответственно, амбивалентное истолкование. С одной стороны, Финк говорит о двусторонней жизненной доверительности (*die gegenseitige Lebensvertrautheit*), связывающей различные возрастные ступени. Названная доверительность предполагает досоциальную и доиндивидуальную связь понимания (*Verstehenszusammenhang*) между различными поколениями[27] и является как таковая условием воз-

[27] «Старый человек и юноша могут прийти к пониманию, потому что жизнь сама с собой знакома, узнаёт себя во всех возрастных ступенях»; см.: Fink E. *Natur, Freiheit, Welt.* Würzburg 1992. S. 91.

можности воспитания в человеческом мире[28]. С другой стороны, имманентная доверительность жизни с самой собой, пронизывающая все формы индивидуации, не может исчерпать смысл воспитания. В соответствии с двусмысленностью понятия мира, которая предполагает, что раз-личение старых и молодых никогда не остаётся чисто имманентным принципом жизни, Финк указывает одновременно на ***нередуцируемое*** *двустороннее непонимание* (*das wechselseitige Missverständnis*) поколений как структурное условие – *Spielraum* – феномена воспитания. Отмеченное *взаимонепонимание поколений* обусловлено тем, что каждая возрастная ступень имеет свою мировость (*Welthaftigkeit*), т. е. свой жизненный модус участия в свершении мира и свой смысловой горизонт. В диалектическом свершении мира взрослый и ребёнок отнесены друг к другу (релятивны) в их нередуцируемом различии; правильный подход к воспитанию должен исходить из идеи гомологии, что означает – из принципа со-участия. Этот принцип опирается в космологии Финка на амбивалентную связь – диалектическую равноисходность – имманентной жизненной доверительности и взаимонепонимания поколений. Практической импликацией такого подхода является отказ мыслить педагогический праксис в терминах безусловного преимущества взрослых. Мы находим в этой связи у Финка очень точное возражение Гуссерлю, маркирующее одновременно эпохальное размежевание с просвещенческой идеологией в целом. Если Гуссерль трактовал переход от бытия-ребёнком к бытию-взрослым как «научающееся восхождение отдельной личности от трансцендентального “ребёнка” к деятельному социальному субъекту»[29], то Финк замечает:

> «Поскольку мы привыкли толковать “обучение” лишь как выучивание обхождения с миром, практикуемого взрослыми, мы очень легко упускаем из виду опыт, который приходит к учителю в его дидактическом обращении к ребёнку, – упускаем, как много даёт и ребёнок, беря».[30]

Финк стремится, таким образом, опрокинуть вертикаль власти, учреждённую «разумным взрослым субъектом». Признавая, что из воспитания нельзя изъять смысл подготовки, он всё же подчёркивает, что оно не сводится к голому формированию детей для дальнейшей взрослой жизни. Децентрирование просвещенческого субъекта, предполагающее отказ от подобного одностороннего истолкования, нацелено у Финка, в конечном счёте, на освобождение особого *эвристического потенциала* отношения взрослый–ре-

---

28 Воспитание, отмечает Финк, возможно постольку, поскольку старые люди «таинственным образом узнают себя в молодых, едины с ними», поскольку «в смене ступеней жизни через старость и смерть они чуют непреходяще единую всеобъемлющую жизнь целого» (Fink, *Natur, Freiheit, Welt*, op. cit., S. 92).

29 Hua VIII, S. 430.

30 Fink, *Erziehungswissenschaft und Lebenslehre*, op. cit., S. 206.

бёнок, который сможет выказать себя только тогда, когда они будут рассматриваться как *равноценные* соучастники в формировании и прояснении жизненного смысла. Интерактивный характер подобного смысловыявления понимается Финком принципиально иначе, нежели интерсубъективное («интерсубъективность взрослеющего и взрослого людей») конституирование мира у Гуссерля. Интерактивное смысловыявление возможно постольку, поскольку взрослый и ребёнок в их взаимоотнесённости *учатся друг у друга и учатся разному*.[31] В оппозиции к гуссерлевскому трансцендентально-эгологическому подходу (и ко всей просвещенческой парадигме в целом) Финк пытается провести тезис о том, что жизненный смысл (нравственность), который открывается в межпоколенческом взаимодействии, выявляется именно постольку, поскольку ребёнок *не подчиняется* (не редуцируется к) жизненной перспективе взрослого-субъекта. Замысел педагогической революции Финка заключается в том, чтобы предложить такой способ педагогического праксиса, который осуществлял бы указанное интерактивное смысловыявление и тем самым знаменовал собой конец авторитарно-сентиментального диктата «нормального разумного взрослого»[32].

Заключение

«Децентрирование» – это всего лишь негативное оперативное понятие, маркирующее разрушение определённого образа субъекта и вместе с ним – исторически конкретной матрицы структурирования отношений власти. В этом плане децентрирование по линии полового различия и по линиии генеративного различия – это не просто коррелирующие (параллельные), но системно связанные процессы. Сюда же необходимо добавить и антиколониальный дискурс. Среди затронутых здесь трёх антропологических измерений, каждое из которых было империалистическим образом проинтерпретировано в соответствии с презумпцией одной рациональности, измерение опыта, связанное с различием взрослый–ребёнок, стало предметом критического пересмотра в последнюю очередь. Было бы большим заблуждением объяснять это обстоятельство второстепенной ролью «детского сюжета». Скорее наоборот: отсроченность в его рассмотрении (в особенности, на философском уровне) связана с тем, что соответствующий опыт не мог быть подвергнут тотальной политизации, на несколько десятилетий ставшей основным трендом в современной социальной теории. Здесь следует подчеркнуть, что политизированное видение межпоколенческого опыта характерно как раз для классических метафизических систем (от Платона до Фихте и Гегеля) и тоталитарных социальных

[31] Ibid. Ср. также: Fink, *Natur, Freiheit, Welt,* op. cit., S. 91.

[32] В поисках оптимального определения этого нового способа педагогического праксиса Финк предлагаег понятие *zwischenmenschliche Beratung.*

экспериментов XX века. Критика концепта субъекта, в свою очередь, должна была имплицировать и новое философское опрашивание указанного опыта, которое тем не менее – повторю – не вписывалось в генеральный курс на сквозную политизацию социальной жизни. В результате, сегодня накоплен и продолжает накапливаться объёмный материал эмпирических исследований детства, однако сами эти исследования не стали предметом рефлексии как *симптом времени* – как артикуляция необходимости глубинной трансформации традиционных форм и способов социальной организации межпоколенческих отношений и тех хабитуальных установок и диспозиций по отношению к человеку *другого возраста*, которые характерны для модерных схем поведения и общения между взрослыми и детьми.

Когда мы говорим о глубинных трансформациях, то имеется в виду обсуждавшееся выше взаимофундирование практик отношения к ребёнку, с одной стороны, и самопонимания взрослого субъекта, с другой. Предложенная Финком детрансцендентализация взрослого-субъекта «в пользу» транссубъектного свершения мира (при всей спорности некоторых положений его концепции) намечает философскую программу, которая выявляет собственный эвристический (мирораскрывающий) потенциал *различия* взрослый/ребёнок, осуществляя работу децентрирования в иной плоскости, нежели «сквозная политизация» (или же коррелирующая с ней сквозная лингвистификация).

Возникает вопрос: не является ли отмеченная выше отсрочка признаком скрытого следования просвещенческим установкам – пассивным, патологическим уклонением от радикального пересмотра отношения взрослый–ребёнок через призму того, что Финк назвал *Welt-teilen*? Вместе с тем, если описанная выше новая констелляция – это не выдумка, то не должна ли и она также корениться в определённом проживании, опыте этого отношения? Риторический характер последнего вопроса означает, что «децентрирование», которому посвящена статья, – это не инициатива интеллектуалов, не философская программа – во всяком случае, не в первую очередь; чтобы подобная программа была заявлена, «децентрирование» уже должно было произойти, должно было настичь, захватить взрослого-субъекта в живом опыте – только так может появиться устойчивая мотивация к тому, чтобы снова и снова – в понятиях, символах, ритуалах и институтах – пытаться выявлять то, «как много даёт ребёнок, беря», и создавать условия для того, чтобы мы могли «учиться друг у друга, и учиться разному».

ПРОТЕСТНОЕ, СЛИШКОМ ПРОТЕСТНОЕ, ИЛИ РОЖДЕНИЕ СОВЕТСКОЙ МАЖОРИТАРНОЙ СОЛИДАРНОСТИ ИЗ ВОПЛОЩЕНИЯ ПРИВЯЗАННОСТИ[1]

Ирина Жеребкина[2]

Abstract

The article is dedicated to the major paradox of the emergence of the post-Soviet feminism. This paradox consists of the fact that, on the one hand, the post-Soviet feminism is based on the Soviet feminism of the 1970s that emerged under the conditions of totalitarianism and was grounded on the logic of radical democracy and the corresponding to it radical ontology of the multitudes – the multitude of the unofficial culture of the underground, the multitude of the dissident communities, the multitude of the forbidden in the USSR religious communities etc. On the other hand, being formed as the second wave of feminism in 1989-1991, it consciously started to draw on the ontology of the individuality and universal values of rather liberal than radical democracy. The main aim of the article is to prove that while analyzing the post-Soviet feminism one has to take into account the paradox of its structural duality, that is, not only the liberal-democratic ontology of the individuality, but also the radical democratic ontology of the multitudes. It is only in this case that the post-Soviet feminism could overcome the ontological deadlock of political passivity, in which it finds itself today, at the beginning of the second decade of the 21st century.

Keywords: the first wave of feminism in the USSR as theory and practice of radical democracy; the second wave of the late Soviet/post-Soviet feminism as theory and practice of liberal democracy; the ontology of the individuality; the ontology of the multitudes; the situation of choice, or the 'Kantian question' of the post-Soviet feminism of the beginning of the 2nd decade of the 21st century ('*What can I know*? What ought I to do? What may I hope for?').

---

1 Данная статья представляет собой один из вариантов главы книги Ирины Жеребкиной *Это сладкое слово …*, которая готовится к изданию в издательстве «Алетейя» (СПб) в 2011 г.

2 Ирина Жеребкина – доктор философских наук, профессор Харьковского национального университета (Украина), директор Харьковского центра гендерных исследований.

Гендер сегодня *vs* новые практики политического протеста

Если продолжать связывать происхождение советской феминистской теории с выделением концепта «женской субъективности» в том смысле, в каком это сделала когда-то Симона де Бовуар (онтология индивидуального, понятого как перверсивное), то в таком контексте можно утверждать, что феминизм в бывшем СССР возник в среде сталинского истеблишмента (Надежда и Светлана Аллилуевы, Полина Жемчужина и др.) как практики индивидуализации/экзистенциализации женских советских сингулярностей по западному образцу.[3] Классический советский феминизм, прямо назвавший себя феминизмом, который на основе данного самоименования и нужно, очевидно, назвать *феминизмом первой волны в СССР*, – это высланные в 1980 г. легендарные издательницы первого советского феминистского альманаха *Мария* Наталия Малаховская, Татьяна Горичева, Татьяна Мамонова, а также Юлия Воскресенская, – этот феминизм, на мой взгляд, имеет другую онтологию происхождения и обязан в этом смысле «воздуху культуры», по выражению Ильи Кабакова[4], советских 1960-х и далее. Другими словами, на мой взгляд, отличие феминизма первой волны в СССР от советского номенклатурного феминизма эпохи сталинизма состоит в том, что высланные из СССР легендарные советские феминистки, следуя «воздуху культуры» шестидесятых, совершили онтологическую революцию в трактовке субъективности в целом и женской субъективности в частности. В чём же состоял этот «воздух культуры» и произведённый им онтологический поворот? Хотя все советские феминистки изучали западную философию и западную феминистскую теорию, тем не менее, в собственном *жизнетворчестве*[5] как принципиально *артистическом*[6] нематериальном производстве «воздуха культуры» они опирались на новое понятие онтологии – онтологию (женских) сингулярностей как множеств вместо онтологии (женского) индивидуального. Эта «никому не принадлежащая речь, похожая на бред, речь, не столько разделяющая, сколько объединяющая говорящих, и есть неделимое “сверх-тело”, частью которого постепенно становится каждый, окончательно утрачивая “нормальный”, а значит, индиви-

[3] Данный провокативный тезис я использовала в книге *Феминистская интервенция в сталинизм, или Сталина не существует* (СПб.: Алетейя, 2006).

[4] См.: Кабакова И. *60–70-е… Записки о неофициальной жизни в Москве.* М.: НЛО, 2008.

[5] «Твоё искусство представляет собой как бы перевёрнутое зеркало твоей жизненной позиции», – говорит Борис Гройс Илье Кабакову. «Без сомнения», – отвечает Кабаков; см.: Кабаков И., Гройс Б. *Диалоги (1990–1994).* Общ. ред. и вступ. ст. Е.В. Петровской. М.: Ad Marginem, 1999. С. 46.

[6] См.: «Угон самолета с духовными целями» в: Савицкий С. *Андеграунд (История и мифы ленинградской неофициальной литературы).* М.: НЛО, 2002. С. 17–30.

дуализированный способ выражения», как несколько по другому поводу, но в отношении того же времени пишет Елена Петровская.[7]

«Дорогой мой! / Не скучно ли Вам одному на вершине…?» – в стихах к Виктору Ширали отвергает онтологию индивидуализма одна из самых знаменитых феминисток первой волны в СССР Юлия Воскресенская.[8] Тем самым легендарные советские феминистки *на практике* реализовали пресловутую смерть (классического) субъекта, с которой западный постструктурализм и начал свою теоретическую борьбу с классической онтологией присутствия как онтологией индивидуального. Советские феминистки первой волны, как я могу только осмелиться предположить, не знали тогда, что Фредрик Джеймисон назовёт постмодернизм поздней стадией развития капитализма; они думали о советском патриархате, а не о неизвестном тогда жителям СССР капитализме. Более того, даже критика советского патриархата определялась ими, на мой взгляд, отнюдь не ненавистью (к настоящему), предполагающей традиционные непреодолимые буржуазные оппозиции мы/они, а любовью – к светлому будущему. Любовь, по определению, не знает традиционной для онтологии буржуазного индивидуализма непреодолимой оппозиции мы/они. По словам Владислава Софронова-Антомони,

> «влюбившись, мы хотя бы на время оказываемся в каком-то совсем другом мире. Мире без вражды, без диктата. Мире, основанном на трепетной и искренней заботе о другом, на равноправном сотрудничестве, на уважении к личности другого, мире, основанном на добре, свободе, красоте. Конечно, все эти слова звучат дико наивно и сентиментально. Но, повторюсь, разве любой, кто был влюблён хотя бы полчаса в жизни, не согласится, что эти слова описывают состояние любви?»[9]

Не поэтому ли в борьбе с советским патриархатом легендарные советские феминистки первой волны активно экспериментировали с постмодернизмом, базированном на дискурсе отрицания бинарных оппозиций в целом и оппозиции мы/они в частности? Отсюда и принцип артистизма, или, как его называет Михаил Рыклин, «поэтизации» – «как ещё одна попытка мыслить за пределами мышления... Поэтизации в результате подвергаются наиболее прозаические означающие, создаётся новая поэтика присутствия»[10].

---

7 См.: Кабаков, Гройс, указ. соч., с. 20.

8 См.: Вознесенская Ю. Письмо поэту Ширали // *Сумерки «Сайгона»*; сост. и общ. ред. Ю.М. Валиева. СПб.: Творческие объединения Ленинграда, 2009. С. 536.

9 См.: Софронов-Антомони В. *История любви* // [Электронный ресурс] Точка доступа: http://www.chtodelat.org/index.php?option=com_content&view=article&id=757%3Apenzin-savronov-timofeeva-love-history&catid=129%3A5-love-and-politics&Itemid=325&lang=ru.

10 Рыклин М. *Свобода и запрет. Культура в эпоху террора.* М.: Логос, Прогресс–Традиция, 2008. С. 216.

Однако феминистский эксперимент первой волны осуществлялся в несколько необычной для западного постмодернизма форме – *революционного православия*; и именно этот эксперимент до сих пор остаётся, как мне кажется, «темным континентом» в своём онтологическом вызове для следующего поколения постсоветских феминисток – феминисток второй волны и далее: ведь сегодня, очевидно, мы можем говорить уже о феминизме третьей, четвёртой и даже, возможно, пятой волны в бывшем СССР.[11] Фактически можно сказать, что следующая, то есть *вторая, волна феминизма* в СССР, возникшая по заказу либерализующейся советской власти (*«госзаказу Совмина СССР»*)[12], отвергла данный женский жизнетворческий эксперимент, негласно, но последовательно лишив его, в частности из-за маркировки православия, самого имени – феминизм. В лучшем случае, оставляя ему прилагательное «диссидентский».[13] Тем самым негласно, но последовательно, в рамках проанализированной когда-то Джоан Скотт генеалогии развития женских движений, вновь и вновь по принципу «я первая женщина, которая…» проводилась аналогия с советским вариантом марксизма и его отношением к «женскому вопросу»: и советский «настоящий» антисталинский марксизм (Ильенков, Зиновьев и др.), и советское диссидентское движение, как абсолютно логично утверждали феминистки второй волны в СССР, всегда делали «женский вопрос» вспомогательным для решения собственных политических задач.

Несмотря на эту безукоризненную логику сегодня следует, на мой взгляд, обратить специальное внимание на тот факт, что практики оперирования перцептами православия или диссидентства в равной степени являются практиками протеста против онтологии индивидуального; в то время как феминизм второй волны сначала в СССР, а затем и в бывшем СССР, в рамках дискурса либеральной демократии, изначально сделал ставку на индивидуальное – против навязанного коллективного. Не учитывая того, что онтология ин-

11 Я не рискну пока определять их особенности и могу высказать лишь предположительное мнение, что третья волна самомаркируется как постколониализм, в то время как четвёртая и пятая связаны с незавершённым, становящимся и радикально меняющимся в зависимости от текущих политических ситуаций процессом общего переосмысления базовых западных феминистских и гендерных теорий и политических практик.

12 «Появление гендерных исследований в недрах РАН СССР в 1989 г. было связано с *госзаказом Совмина СССР*»; см.: Кочкина Е. Систематизированные наброски «Гендерные исследования в России: от фрагментов к критическому переосмыслению политических стратегий» // *Гендерные исследования.* 2007. № 15. С. 92–143.

13 Наиболее апроприированной оказалась лишь Татьяна Мамонова, сумевшая уже ретроактивно написать в США следующие книги: *Women and Russia, Feminist Writings from the Soviet Union*, ed. by T. Mamonova (Boston: Beacon Press, 1984); Mamonova T. *Russian Women's Studies: Essays on Sexism in Soviet Culture* (New York: Pergamon Press and Teacher's College Press, 1989, 1990, 1991) и др.

дивидуального имеет, например, коннотацию индивидуализма. Не отсюда ли тот фиксируемый сегодня и самими феминистками второй волны в бывшем СССР *парадокс*, когда, с одной стороны, феминизм, по определению являясь либерально-демократическим социальным движением, поэтому и в случае позднего СССР и далее изначально требуя онтологии коллективного и страсти к действию (социального движения) по преобразованию (патриархатного) советского коллективного общества, с другой стороны, будучи изначально детерминирован онтологией либерального индивидуализма, сегодня вновь и вновь вынужден отчаянно фиксировать отсутствие этого самого социального движения как практик коллективной женской солидарности даже внутри новых национальных государств, не говоря уже о транснациональных женских движениях в бывшем СССР в частности и странах Восточной Европы в целом?

Индивидуальное как концепт, если доверять одному из кумиров русского авангардного православного мышления – и поэтому интеллектуальному кумиру 1960-х – Алексею Федоровичу Лосеву, произведено лишь в эпоху Возрождения («на первое место выходит субъект»)[14]. Задав вопрос о значении данного аффективного поворота в европейской культуре («но ведь что получилось?»), Лосев вынужден отвечать на него (Владимиру Бибихину) в этическо-онтологических терминах:

> «Посмотри Шекспира: эти титаны мысли друг друга поедают, уничтожают. Судьбу отвергли, но появляется судьба неведомых законов психики»[15].

Поэтому если даже принять во внимание определение феминистками второй волны в СССР легендарного советского феминизма первой волны в качестве не-феминизма (ввиду маркировок православного или диссидентского), не должны ли мы сегодня тем более попытаться понять тот радикальный акт отрицания онтологии индивидуального в пользу онтологии множеств, выраженный в их жизнетворчестве в 1960-е и далее, как поистине революционный, то есть радикально-демократический[16] ответ на более поздние определения капитализма не в качестве политического режима либеральной демократии (позже понятой как абстрактные свобода и равенство), но в качестве этико-политического режима индивидуализма как режима социальной атомизации, способной превращаться в буквальную жестокость? «Возлюби ближнего» – «Нет, спасибо!» – по известному выражению Славоя Жижека, если перевести категориальный индивидуализм на уровень практик повседневного телесного функционирования, в том числе «неведомых

---

14 Бибихин В.В. *Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев.* М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С. 249–250.

15 Бибихин, указ. соч., с. 250.

16 Понятие Эрнесто Лаклау, противопоставляющего радикальную демократию либеральной.

законов психики», по выражению Лосева.[17] Данная необходимость переосмысления тем более актуальна сегодня, поскольку позднесоветский и советский феминизм второй волны оказывается, по свидетельствам его основных теоретиков, с одной стороны, в состоянии политической и теоретической фрустрации[18], выходом из которой, с другой стороны, концептуально допускается и всё чаще буквально реализуется политический оксюморон – практики сотрудничества (имеющие вполне определённые коннотации, известные всем без исключения жителям всех без исключения тоталитарных режимов) вместо практик субверсии или хотя бы перверсии буквально угрожающих жизням каждой/каждого из нас авторитарных политических режимов.[19] Сегодня никто, очевидно, вслед за Михаилом Рыклиным, не будет возражать, что за практики выживания в авторитарных постсоветских политических режимах каждому (для меня принципиально, что *и суверенам дискурса*) попрежнему приходится платить огромную цену. Но даже эти практики сотрудничества можно переструктурировать в свою пользу – если избавиться от нарциссической в своей основе дихотомии мы/они постсоветского гендерного мышления.

Не забывая о широко распространённом тезисе о том, что привычно маркируемые в рамках дискурса модернизации практики постсоветского авторитаризма ничем не отличаются от традиционных практик делиберативной демократии, я хотела бы обратить внимание на тот факт, что, к сожалению, уникальный, на мой взгляд, советский феминизм первой волны не был (сознательно) замечен не только второй и последующими волнами развития феминизма в СССР, но и (бессознательно) на Западе. Я позволяю себе этот тезис, несмотря на известный факт, что именно западные феминистки поддержали на первых порах высланных из СССР легендарных советских феминисток первой волны.[20] Причины являются разными. Если в первом случае особую роль – если не говорить о банальности зла либеральной соревновательной аффективной логики «я

[17] Пародию Жижека на современный неолиберализм: *«Love thy neighbor? No, thanks!»* – можно найти, например, в: Zizek S. *The Plague of Fantasies.* L.–N. Y.: Verso, 1997. P. 45–85.

[18] См., напр.: Круглый стол «Политическое воображаемое гендерных исследований в бывшем СССР: взгляды изнутри, снаружи и со стороны» (17 июня 2005, Москва, Фонд Макартуров) // *Гендерные исследования.* 2007. № 15; Альчук А. Что «чрезвычайно портит имидж», или «Скрытый» феминизм» // *Гендерные исследования.* № 16; Воронина О. «Съезд всех съест» (особенности российского женского самосознания на этапе суверенной демократии) // *Гендерные исследования.* № 18 и др.

[19] Отсюда, в частности, сам феномен Международного общественного и научного форума «Власть, этнос, семья: гендерные роли в XXI веке» (28–30 ноября 2010 г., Москва), проводимого при поддержке Правительства Москвы. Материалы под таким же названием опубликованы в этом же году.

[20] См., напр.: «First feminist exiles from the USSR interviewed by Robin Morgan», Ms. November 1980; Ruthchild R. «Sisterhood and socialism. The Soviet feminist movement» // *Frontier.* 1983. Vol. VII. № 2.

первая женщина, которая...» и т. п. (в случае крушения СССР сюда добавляется и другая, комическая разновидность этого аффективного типа аргументации: «я первый мужчина, который...»[21]) – сыграла, на мой взгляд, онтология индивидуального с её вышеназванными парадоксами, то во втором случае причиной, возможно, является логика особенного, понимаемого как уникальное по сравнению с (либерально-демократическим) универсальным. Ведь тот феминистский эксперимент, который был осуществлён легендарными советскими феминистками первой волны, настолько радикален (ввиду уникальной онтологии коллективного), что просто не вписывался в дискурсивный архив западного феминизма. Радикализм уникальности, по выражению Рыклина по несколько другому поводу, а именно в отношении советского искусства того же периода, всегда имеет обратную, изнаночную, сторону – а именно: он может вызывать не только оборонительную идиосинкразию по отношению к попыткам через акты сопереживания уникальному травматическому опыту сделать (западного, но и любого другого) наблюдателя соучастником или даже жертвой дискурса уникальности, но и – ввиду его избыточности – не замечать его.[22]

Тем не менее, что ещё, как не *акт* веры, столь направлено к множественным сингулярностям, к равному другому в советской государственной машине неравенства с её культом любого боль-

---

21 Первые феминистские выставки начала 1990-х неизбежно обращались к помощи кураторов-мужчин (например, Виктору Мазину, Олегу Кулику и др.), помощь которых в результате оказывалась предельно двусмысленной. Например, по свидетельству Людмилы Бредихиной, в одном из первых феминистских проектов 1990 г. «Ъ, или Женственность и власть» Наталии Каменецкой и Ирины Сандомирской куратор Олег Кулик подвешивает женские картины, призванные репрезентировать новую женскую субъективность и женские формы восприятия в условиях постсоветской культуры, на плечики и украшает их бантами, превратив пространство женской выставки почти что в будуар; в проекте «Следы на подиуме» (1991) Патрисии Кокс, Симоны Сохранской и Анны Чижовой, представляющем гипсовые слепки различных частей женского тела с целью рассказать правду о его боли, тела, помещённого в неестественное и болезненное для него пространство патриархатной культуры, куратор выставки Кулик, перехватив, можно сказать, инициативу, перед началом женского перформанса подвергся той же процедуре делания слепков, что и художницы; процедура эта оказалась ещё более мучительной – из-за наличия обильных волос на копируемых частях тела. По словам Бредихиной, в постсоветских условиях «стёртость сексуальных и гендерных оппозиций делает невозможной выделение, экзальтацию и сублимацию исключительно "женского": "Мужское" тут же подвисает к нему» (см.: Бредихина Л. Репрезентационные практики в женском искусстве Москвы // *Женщина и визуальные знаки*; под ред. А. Альчук. М.: Идея-Пресс, 2000. С. 229). О доминирующем дискрусе мужского в первых художественных выставках также см.: Туркина О., Мазин В. Гендерная политика переходного периода // ŽEN d'ART: *Гендерная история искусства на постсоветском пространстве 1989–2009*. М.: Изд. прогр. Моск. музея совр. иск-ва, 2010. С. 30.

22 Рыклин, указ. соч., с. 235.

шого Другого? Какое иное политическое действие, кроме *действия* веры, является более мажоритарным по созданию новых мажоритарных политических сообществ – типа рансьеровских сообществ равных? По словам Лосева, адресованным Владимиру Бибихину, «в первый период коммунистического движения оно обладает признаками религии, иначе оно не может утвердиться»[23]. И не должны ли мы по критерию онтологического аффективного феминистского поворота в сторону множеств вместо онтологии либерально-демократического индивидуального вновь вернуться к осмыслению тех смещённых онтологических оснований, которые когда-то радикально предложил революционный советский, маркированный православным или диссидентским, феминизм – без традиционного сведения этого опыта к негативному? Не поможет ли нам такое переосмысление сделать столь необходимый сегодня не только для постсоветского, но и для западного феминизма теоретический, ведущий и к смене практических стратегий, настоятельный шаг – а именно: выйти из тех традиционных ловушек либеральной демократии, которые отбрасывают современный феминизм в пассивную, хотя и спонсируемую государственной благотворительностью политическую практику?[24]

Итак, именно во время перестройки в СССР возникает новый феминизм, который привычно называют постсоветским, несмотря на факт реального официального рождения в СССР в 1989 г., и который связан и с рождением капитализма в бывшей советской части света. Хотя он базируется на разных биографических основаниях, но, как я осмелюсь предположить, разделяется на две основные, сознательно заимствованные из западной феминистской теории политические/онтологические стратегии. *Первая* – гендерный мейнстрим, базированный на онтологии индивидуализма, методологии социального конструктивизма и идеологии жертвы с присущим любой жертве желанием занять доступное место власти. *Вторая* – ставка на онтологию становления сингулярностей, методологию деконструкции, отказ от идеологии жертвы и ставка на политическое действие, понимаемое как онтологическое трансформативное: как способность перекодировать традиционную этико-политическую перспективу с приоритета индивидуального в пользу множеств вне правил любых типов классической, то есть рациональной/рыночной, каузальности (от советской бюрократической до современной постфордистской капиталистической). Первая политическая стратегия до последних пор одинаково успешно опекалась сначала государственной перестроечной незападной[25], а затем

---

23 См.: Бибихин, указ. соч., с. 294.

24 Например, правительствами новых национальных государств; первенство здесь до последнего времени принадлежало Украине и Казахстану, однако и Россия с 2008 г. (создание совета Комитета по консолидации женского движения в России) также решила вплотную заняться артикуляциями гендерного равенства в стране.

25 «Заказ» Совмина СССР, о чём было сказано выше, см. *сноску 12*.

и западной благотворительностью. Сегодня речь идёт о новых видах благотворительности – вновь достаточно интенсивной государственной[26] плюс локальной олигархической[27], способных вследствие развитости на территориях бывшего СССР именно этих двух типов капитала включать любые альтернативные политические стратегии (в частности, новые радикально-феминистские или ЛГБТ) с целью более эффективного функционирования новых капиталистических режимов. «Женский вопрос», впрочем, как и «мужской» или другие гендерные вопросы, надо наконец-то прямо признать актуальными в одной-единственной политической перспективе – перспективе обслуживания меняющейся в сторону модернизации, то есть делиберативной, демократии государственной власти.[28]

Не можем ли мы поэтому отметить здесь *первый эмпирический факт* функционирования постсоветского феминизма второй волны? А именно тот, что сегодня многие выдающиеся учёные – родоначальницы второй волны феминизма в бывшем СССР отказываются участвовать в современном гендерном мейнстриме. Вспомним острую критику Ольгой Ворониной современных государственных гендерных политик в России (в частности, инициативу проведения «Женского съезда» под руководством Натальи Дмитриевой, председателя-координатора совета Комитета по консолидации женского движения в России в 2008 году)[29]; вспомним не менее острую критику Натальей Пушкарёвой «гендерной элиты» разных уровней в постсоветской академии и постсоветском женском движении[30]; вспомним похожую критику представительницы марксистского феминизма Елены Гаповой советской и постсоветской гендерной элиты по классовому признаку[31] и сопровождающий эту радикальную критику отъезд исследовательницы из Беларуси на постоянное место жительства в США; вспомним, на-

---

26 Например, в Украине новый президент Виктор Янукович в этом смысле отнюдь не уступает в артикуляциях гендерного равенства предыдущему президенту В. Ющенко.

27 В Украине вопросы гендерного равенства спонсируют, например, не только зять и дочка президента Кучмы – Елена и Виктор Пинчуки (фонд «АНТИСПИД» в первом случае и гендерные проекты и стипендии *PinchukArtCentre* – во втором), но и харьковский олигарх Александр Фельдман (в частности, галерея «АВЭК»), а также Фонд кандидата в президенты Арсения Яценюка «Open Ukraine» и т. п.

28 Дискурс либерализма вообще не существует без лежащей в его основе критической питательной составляющей; см.: Norval A. *«Writing a Name in the Sky»: Reading Rancière on Democratic Politics* // [Electronic resource] Mode of access: http://ptw.uchicago.edu/Norval10.pdf.

29 См.: Воронина, указ. соч., с. 349–356.

30 См.: Пушкарёва Н. Гендерные исследования в истории и этнологии: пока только воображаемое? // *Гендерные исследования.* 2007. № 15. С. 165–173.

31 См.: Гапова Е. Классовый вопрос постсоветского феминизма, или Об отвлечении угнетённых от революционной борьбы» // *Гендерные исследования*. 2007. № 15. С. 144–164.

пример, неожиданный отказ идентифицироваться в качестве феминистки знаменитой украинской писательницы и литературоведа Нилы Зборовской, ученицы и подруги основательницы украинского постсоветского феминизма Соломии Павлычко; вспомним уход из гендерной темы талантливого российского гендериста Сергея Ушакина, именно в качестве гендериста начавшего свою академическую карьеру в США (он знаменит диссертационным исследованием, в котором на основе методологии фрейдовского психоанализа с помощью метода качественных интервью анализируется травма и на этой основе политический потенциал матерей погибших сыновей – участников убийственной, как и любой другой, Афганской войны; безусловным успехом диссертации является книга: Oushakine S. *The Patriotism of Despair: Nation, War, and Loss in Russia (Culture and Society After Socialism).* Ithaca: Cornell University Press, 2009). Вспомним в этом ряду уход выдающегося, на мой взгляд, постсоветского феминистского теоретика Татьяны Клименковой из теории в практику и, напротив, уход из публичной феминистской практики в сингулярную самого харизматичного постсоветского феминистского лидера Ольги Липовской. Или уход из так называемых «больших» ТВ-каналов Маши Арбатовой. И т. д., и т. п.

Причины, конечно, являются онтологическими, а не биографическими. Назовём поэтому *второй эмпирический факт* функционирования постсоветского феминизма второй волны – феминистский исход второй волны происходит на таком политическом фоне, когда

1) возникают новые политические практики массового сопротивления существующим в бывшем СССР делиберативным политическим режимам (*Марши несогласных* или «Стратегия-31» в России; «Майдан-2» в Украине или 19 декабря 2010-го в Беларуси);

2) постсоветские интеллектуалы в целом вновь вернулись сегодня к протестной революционной практике конца 1980-х – начала 1990-х, а именно: к ситуации протеста против государственных аппаратов насилия, а значит, вновь к ситуации политического выбора – свободы или несвободы, подчинения или неподчинения, быть или не быть и т. п. Делавший этот выбор два десятилетия назад постсоветский феминизм второй волны сегодня отказывается его повторять. И даже называть себя феминизмом!

Задача этого текста и состоит в том, чтобы ответить на вопрос: почему?

Тоталитарные предпосылки и либеральная демократия

Практика протеста в поздний советский период оформлялась, на мой взгляд, через две основные стратегии. *Во-первых,* в форме протеста против собственного государства – СССР (тюрьмы народов, бездушного бюрократического государства, предавшего идеалы подлинной революции, тоталитарного коммунизма, в котором, по словам Ильи Кабакова, «существование было соткано из

безумного, напряжённого ощущения “их” (“они” – это начальники, работодатели и управдом), которые воспринимались как иная, враждебная и опасная порода людей, живущих “наверху”, в официальном, “том”, мире; а под этим миром, тесно общаясь друг с другом, любя и уважая, живёт, как “под полом жизни”, другое содружество, совсем особое племя людей»)[32]; другими словами, протестная дихотомия мы/они ещё не владела более поздними стратегиями терапевтического переноса концепта «они» на этнических других, как в следующие двадцать лет. *Во-вторых*, протест не только не исключал, но, напротив, объединял множества: перестроечные телеэкраны объединяли в актах протестной солидарности все социальные слои бывшего СССР – от рабочих и колхозников до интеллигенции, от мелкой советской номенклатуры до средней и даже высшей.[33] Страна замирала в невидимом предперестроечном солидарном сопротивлении. Позже это невидимое ТВ-множество совершило решительный камин-аут, вынеся протестные практики в открытые и видимые публичные перестроечные пространства – на улицы и площади, лестничные площадки и подворотни, в университетские аудитории или заводские цеха, в залы партсобраний или площадки перед колхозными магазинами, в неработающие сообщества советской интеллигенции или колхозных бригад...

Если не говорить о содержании (ведь вряд ли мы, постсоветские люди новых наций-государств, сможем говорить, по мнению Жижека, что не верим уже в собственную этническую *agalma*, чувствуя её, может, ещё более чутко, чем двадцать лет назад: тогда ведь мы не были ещё так разочарованы глобализирующей политической и культурной унификацией), протест сегодня также осуществляется как протест против собственных (а не соседних) государств и также объединяет множества.[34] Более того, артикуляции политических требований сегодня оформляются наконец без вечного деления на бездейственных, но артикулирующих протест интеллектуалов (типа Гамлета или Маркса) и действующих практиков (типа Ленина или Сталина). Новые постсоветские интеллектуалы решительно соединяют теорию и практику и борются с правящими режимами путём прямой низовой политической мобилизации. Многие интеллектуалы, принадлежащие к академической среде, стали активистами-блогерами, и, напротив, активисты на основе практик ежедневного угнетения и защиты собственных прав в условиях, которые феминистский теоретик Джудит Батлер называет «хрупкостью жизни»,

---

[32] Кабаков, *60–70-е*, указ. соч., с. 26.

[33] См., напр., свидетельство Игоря Кона: «Брежневскую разрядку с нашей стороны инициировал Арбатов» в: Кон И. *80 лет одиночества.* М.: Время, 2008. С. 80.

[34] Вспомним эффект «цепей эквивалентностей» во время цветных революций в бывшем СССР, *Марши несогласных* или «Стратегию-31» в России, достигшую апогея в, по определению, праздничный день вступления в новый 2011 год – 31 декабря 2010 г., когда были арестованы, кроме многих других, лидеры российской оппозиции Борис Немцов и Эдуард Лимонов, 19 декабря 2010-го в Минске и др.

становятся теоретиками, в условиях массовой мобилизации производящими актуальные теоретические тексты. Сюда относятся как активисты ЛГБТ-движений, так и новые феминистские группы, производящие одновременно интеллектуально-практическое действие по переделке существующих политических режимов (например, украинская группа «FEMEN» или «Московская феминистская группа» и др.). Старая логика трансцендентного как логика артикуляций (сначала просьб, а затем требований к государству) уступает место логике имманентного – трансформационного действия. Не должны ли и мы, постсоветские феминистки, отказаться наконец от советского модуса ожидания грядущей демократии, когда политическое требование способно возникнуть лишь после действия-просьбы (к государству)? Ведь только после просьбы (например, Евтушенко, по свидетельству Роя Медведева, получил возможность и право звонить председателю КГБ Андропову в любое время по прямому телефону)[35] мог состояться переход на уровень требования – например, коллективных писем, передаваемых желательно первому лицу в государстве обычно через какую-либо (протестную) фигуру высшей номенклатуры. Как свидетельствует Игорь Кон,

> «для того чтобы появился Горбачёв, нужны были целые поколения аппаратных работников, которые что-то делали, меняли слова и т. п. Огромную роль в подготовке перестройки сыграли Юрий Арбатов и Н.Н. Иноземцев. Имея дело не с маленькими помощниками, а с членами Политбюро и генсеком, они приучили их к тому, чтобы получать записки с неприятными цифрами»[36].

Низовой политический жест протеста вне предварительной просьбы возникал относительно редко: диссиденты, вышедшие на Лобное место в Москве в 1968 г., да «бульдозерная» выставка в Беляево, о которой потрясённо писал Илья Кабаков («сделал невероятный, немыслимый до этого “шаг” Оскар Рабин, шаг, который воспринимается как веха, – мне трудно разобраться в таинственной и во многом героической психологии Оскара, но я думаю, что его выход на “Сенатскую площадь” (так хочется это назвать), на пыльный и бесплотный пустырь в Беляево – конечно же был вызовом…»)[37]. Политика просьб и требований была, в свою очередь, чревата компромиссными взаимовыгодными договорами государства с его предположительно другим – интеллигенцией. В новой логике политической каузальности действие протеста является первичным – ввиду предельной невозможности политического бездействия в условиях предельной политической несправедливости. Таковой оказалась и ситуация 19 декабря 2010 г. в Минске – ситуация очередной *Площади* в бывшем СССР. Си-

[35] Медведев Р. *Юрий Андропов: Неизвестное об известном.* М.: Время, 2004. С. 112.
[36] Кон, указ. соч., с. 79.
[37] Кабаков, указ. соч., с. 291.

туация имманентного, вне всякого трансцендентного (поскольку современный капитализм не знает ничего внешнего), насилия сегодня такова, что уже не мы как политические сингулярности действуем через эмансипаторный протест, но протест действует через нас – наши артикуляции, практики и тела. Не исключая при этом неизбежность экзистенциального выбора – как это, впрочем, свойственно логике любого протеста, всегда являющегося, по меньшей мере, выбором между *быть или не быть*.

И действительно, следуя Батлер, мы с неизбежностью сталкиваемся здесь, с одной стороны, с эпистемологической операцией фреймирования механизмов власти, с другой – с её онтологической составляющей как вопросом о «бытии» жизни, которая не только располагается внутри операций власти, но и производится как жизнь.[38] В терминах теоретика современного постсоветского сопротивления Карин Клеман, *не быть*, например – это быть «обывателем», *быть* – это быть «активистом». И т. д., и т. п. Основным качеством политической субъективности оказывается то, что он/она с неизбежностью обнаруживает себя в агамбеновском чрезвычайном положении (состоянии исключения), а значит, в ситуации необходимости эмансипаторного выхода из глубины социальной несправедливости на поверхность политического как движимой страстью, пассионарной привязанностью к утопическому[39] – в частности, к социальной справедливости и радикальному равенству (гендерному – в случае феминистских, гендерных или ЛГБТ практик). Другими словами, *апории современного имманентного насилия, действующие по схеме «быть или не быть»*, являются предпосылкой для новой политической онтологии (1) имманентного действия вместо традиционной онтологии «мышление-бытие» и (2) онтологии множеств против традиционной онтологии индивидуального. Не можем ли мы в таком случае предположить, что современный постсоветский политический отказ от «ловушек рефлексии» направлен против так называемой «тирании знания», а имманентность политического действия, направленного против имманентного насилия[40], является основной формой современной постсоветской политической жизни?

---

38 Butler J. *Frames of War: When Is Life Grievable?* London&New York: 2009. P. 1.

39 *Утопическое* в этом контексте понимается не как невозможное, а напротив, как необходимый элемент структуры политической субъективности.

40 Как известно, Путин не смог выйти за пределы привычной практики имманентного насилия даже в связи с вполне гуманитарным поводом – помощи больным детям – в беседе с приглашённой в Кремль интеллигенцией (в частности, с «музыкантом Юрой»). Хотя к концу 2010-го его политическая стратегия стала предельно гибкой; см. информацию Юлии Латыниной из списка ХЦГИ, присланную Ириной Соломатиной 4 января 2011: http://archive.kcgs.org.ua/3938.html (Латынина Ю. Итоги года. Успехи российской внешней политики // *Ежедневный журнал* [Электронная версия] Точка доступа: http://www.ej.ru/?a=note&id=10720).

Если мы допускаем данное предположение, отсюда соответствующий вопрос: почему в таком случае постсоветские феминистки второй волны как профессионалы прямого низового мобилизационного политического протестного действия отказываются, тем не менее, от политик публичной репрезентации как «выхода из чулана», при этом активно отказываясь не только включаться в политики современного гендерного мейнстрима, но даже называть себя феминистками? Уходя, например, в те социальные дисциплины, из которых два десятилетия назад они определяли себя именно как феминистки (однако сейчас уже без феминизма и иногда, желательно, и без гендера: просто социологи, просто филологи, демографы, философы и т. п.). Или в те виды социальных практик, которые сегодня в их по-прежнему традиционном виде давно уже не имеют маркировки феминистских, – «гендерной экспертизы», «защиты равных прав и возможностей» и т. п.

Только на первый взгляд ответ кажется очевидным. А именно, что потерянная с возникновением второй волны советского феминизма онтология множеств первой волны, заменённая либерально-демократическими ценностями социального индивидуализма второй волны, и вызывает данный феминистский исход. Однако, на мой взгляд, онтологическая ситуация данного аффективного поворота является более сложной. Иначе говоря, я считаю, что данная парадоксальная логическая форма – отнюдь не форма онтологического, а значит, политического бессилия, но, напротив, протест против традиционной гендерной рационально-рыночной инструментализации идентичностей, против тех политик производства, когда борьба за свободу, равенство, жизнь, любовь и т. п. включена в машинерию отлаженного механизма глобализующего капитала в качестве специфицированных и профессионализированных (в том числе гендерных, феминистских, ЛГБТ и т. п.) индивидуальностей. И этот протест совершают сегодня самые достойные из нас! – Точно так же, как многие актуальные художники не хотят больше называть себя художниками с целью захвата по определению доступных в дискурсе либеральной демократии с его парадигмой равенства мест власти в мейнстриме современного искусства с его институциями. В то же время я уверена, что новые гендерные политические стратегии отказа от гендерного мейнстрима не являются предложенными Делёзом и развитыми в делёзовском феминизме любых типов стратегиями ускользания от по определению исключающей структуры идентичности и соответствующих политик исключения (жизни в качестве жизни, субъектов в качестве субъектов и т. п.). Я уверена, что в этих отказных жестах речь идёт не о политическом эскапизме, но о поиске новых способов применения собственных политических способностей.

В следующих параграфах я попытаюсь дать приблизительные ответы.

Против диссидентского мимесиса

Для понимания новых логических возможностей в отношении постсоветского феминизма и тесно связанной с ним гендерной теории, обратимся к особенностям и парадоксам структуры позднесоветской политической субъективности: ведь, несмотря на то что, как выразился Илья Кабаков, «страх как состояние присутствовал у нас в каждую секунду бытия, в каждом поступке как необходимый элемент и как кофе с молоком, то есть в любых формах смешения», политическая субъективность открыто манифестирует себя именно в этот период. В то же время не следует забывать, что освободительный процесс имманентного политического действия достаточно сложен. В ситуации имманентного насилия субъект неизбежно лишён идентичности; но и сингулярность *до* (политического) действия также отсутствует. В результате, схваченный в ловушку традиционного понимания онтологии индивидуального субъект обнаруживает себя в так называемой невозможной ситуации: с одной стороны, лишённое идентичности «я» повторяет известную структуру политической субъективности Гамлета, *предположительно* расщёпленного между действием *быть* и действием *не быть*; с другой стороны, если Гамлет, как известно, по видимости не действует (будучи принцем, по определению не подвергаясь прямому физическому насилию, вызывающему немедленное насилие/агрессию ответного действия), то современная политическая сингулярность в ситуации *быть или не быть* совершает имманентное действие. Является ли оно простым рефлекторным? Вспомним в этом контексте тезис одного из лидеров поколения 1960-х и далее поэта Виктора Кривулина:

> «Наше поколение оказалось не просто аполитичным – мы возникли как какая-то реакция на правозащитное движение»[41].

И действительно, если диссидентская протестная субъективность имела один модус политического функционирования – модус против (советской антизападной культуры и антирыночной экономики), всего лишь инверсируя официальную интерпелляцию советским политическим воображаемым, то, например, Жижек назвал когда-то структуру «простого советского человека» более сложной по сравнению с западной, по крайней мере двойственной: никто не верил, по мнению Жижека, в советский символический порядок, на уровне изнанки символического реализуя ценности капиталистического общества потребления, предметно доступного отнюдь не только партийной номенклатуре. Вспомним подтверждающие данный тезис слова известной песни Николая Вильямса, исполняемой Борисом Гребенщиковым:

Коммунисты мальчишку поймали
Потащили его в КГБ...

---

41 См.: *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 164.

«И да здравствует частная собственность!»
Им, зардевшись, он скромно сказал...[42]

То, что «частная собственность» доступна «простому советскому мальчишке», ярко демонстрирует, например, современный фильм «Стиляги» (2008). Однако в постмарксистском дискурс-анализе лишённая идентичности субъективность обозначается как отсутствующая, а значит, не ограниченная и жижековскими параметрами двойственности. Но именно такая субъективность и определяется как собственно политическая, поскольку реализует аффективное действие как политическое (трансформационное) в противовес социальному (седиментированному).

Станислав Савицкий в полемике с западными славистами, традиционно связывающими деятельность позднесоветской андеграундной субъективности с диссидентским миметическим принципом политизации как борьбы за захват прав и соответствующих привилегированных социополитических территорий советской номенклатуры, в своей книге *Андеграунд* противопоставляет диссидентскому этосу – андеграундный эстезис. Перформативный эстетический жест 1960-х и далее, базировавшийся на культе авангарда и ОБЭРИУ как практиках нарушающего нормативы культуры/власти жизнетворчества, по мнению Савицкого, был направлен против диссидентского мимесиса власти.[43] Коллективный опыт суверенного художественного нонсенса как «пустого действия» повседневности в неофициальной культуре шестидесятых по своим ресурсам полагался богаче нонсенса государственной суверенности и поэтому наделялся радикальной возможностью выхода за рамки мимесиса нонсенса советской культуры/власти и политической системы в целом. В теории перформативного действия как экстенсивного мимесиса (например, сверхпрагматического, трансверсального эффекта юмора, направленного против романтической иронии или тыняновской пародии, предполагающих глубину бинарных оппозиций) наличие трансформативного трансверсального вводилось в любое политическое действие, направленное на пользу сингулярных множественностей. Неофициальная культура советских шестидесятых рассматривала абсурдное контросуществление как избыточный, то есть эмансипаторный, проект молекулярных множеств, необъединённых формально, но способных к радикальной солидарности, базированной на радикальном парадоксальном, нарушающем общепринятые стереотипы повседневности миноритарном политическом действии/высказывании. Юмор, абсурд и избыточная перформативная – в противовес тыняновской – пародия полагались основными формами отказа от онтологии субъекта и такими феминистскими теоретиками-делезианками, как Джудит Батлер и Элизабет Гросс, а пассионарная привязанность любого типа считалась отнюдь не жертвенной интерпелля-

---

42 См.: http://a-pesni.golosa.info/dvor/kommpojmali.htm.
43 См.: Савицкий, указ. соч., с. 20.

цией, а контрактивной формой сериализации как повторения, направленного против вверх-вниз движения гегелевской диалектики.

Абсурдной, не кастрационной тыняновской, а избыточной перформативной пародией на диссидентский мимесис в форме миноритарного парадоксального действия, повлиявшего на формирование мажоритарных политических ассамбляжей советского андеграунда, Савицкий считает два известных судебных процесса над представителями неофициальной культуры Ленинграда по обвинению в антисоветской деятельности: один – политический (над писателем и философом-йогом Александром Уманским и художником и писателем Олегом Шахматовым в 1961, которые отсидели по шесть лет), второй – уголовный (над писателем Владимиром Швейнгольцем в 1965–1966 гг.; отсидел восемь лет). В первом случае в качестве основного обвинения выступала попытка незаконного перехода границы: предполагалось захватить самолёт, с тем чтобы добраться (с целью духовной консультации) до тибетских гуру. В качестве наиболее абсурдной Савицкий выделяет версию «скандалиста» Виктора Топорова:

> «План "заговорщиков" заключался вот в чём: они должны были в Армении подняться на гору (если не ошибаюсь, на Арагац), после чего обладающий якобы парапсихологическим могуществом Шахматов должен был телепортировать всю троицу [третьим Топоров называет Иосифа Бродского. – *И. Ж.*] на турецкий склон Арарата»[44].

Во втором случае Анатолий Найман предположительно бытовое убийство называет буквальной реализацией опыта западных теорий экзистенциального абсурда:

> «Двадцать лет назад он [Швейнгольц. – *И. Ж.*] заколол ножом жену, скорее, ради полноты экзистенциального опыта (мы все тогда читали Камю, в переводе с польского), чем из ревности…»[45].

Таким образом, «процессы над литераторами и представителями неофициального сообщества … свидетельствуют, – делает вывод Савицкий, – не о политизации словесности … а об опыте эстетизации повседневности»[46]. В этом контексте Савицкий вспоминает, в частности, рассказ Вадима Нечаева *Последний путь куда-нибудь*, герой которого сидит в сумасшедшем доме в наказание за антисоветское желание бежать в Японию с целью увидеть сад камней.[47] Другими словами, политической альтернативой диссидентского мимесиса 1960-х и далее оказывается опыт повседневного включающего эгалитарного бытового артистизма против исключающего художественного, ограниченного зоной искусства с его традиционными тренингами индивидуального. Эгалитарная политика множеств в этот период состоит в том, что опыт артистизма

---

44 Савицкий, указ. соч., с. 24.
45 Там же, с. 28.
46 Там же, с. 29.
47 Там же, с. 25.

доступен каждому, любому – так же, как опыт любви и опыт революции в современной концепции Алена Бадью. Основным политическим тезисом в таком случае оказывается тезис о том, что повседневный, массовый, бытовой артистизм является политическим опытом неутилитарного и эгалитарного отношения с другими как множественными сингулярностями – вместо прагматической диссидентской политической стратегии как опыта конспирологического, а значит, привилегированного отношения. И действительно, по воспоминаниям Кирилла Козырева, вышедший после отсидки за экзистенциально обусловленное убийство без двух отмороженных ног писатель Владимир Швейнгольц «буквально жил на подоконнике, играл с прохожими в шахматы, загорал… Помню, я зашёл к нему, а там – пятеро или шестеро детей. Катаются на его коляске, гоняют на "инвалидной платформе", такой совсем низенькой, на крохотных колесиках. Одного спрашиваю: "Сколько тебе лет?" А он ещё и говорить не может, на пальцах показывает. Оказалось, соседки оставляют у него своих детей, закидывая прямо через окно. И воспринималось это как само собой разумеющееся…»[48].

Поэтому позднесоветская антидиссидентская сингулярность, по мнению Савицкого, действовала по следующей формуле политического: *Stop making sense!*[49] Формой проявления такого типа политического могло быть, например, буквальное политическое бездействие как политический способ деконструкции смысла. Юлия Валиева, составительница книги *Сумерки «Сайгона* (2009), в предисловии чрезвычайно ярко описывает радикальное политическое бездействие во время парада в честь Великой Октябрьской социалистической революции, не вписывающееся, по её мнению, в ловушки диссидентского миметического сопротивления.

> «Седьмого ноября 1971 года меня взяли на демонстрацию. … Перед площадью Восстания долго топтались на одном месте. … Меня посадили на шею одному из маминых сослуживцев и вынесли на площадь. В этот самый момент белую завесу на небе на некоторый момент прорвало, и солнечный луч, неправдоподобно одинокий и прямой, осветил противоположную сторону площади – там, с усмешкой созерцая толпу, стоял человек. Он был без пальто. Грудь оголена. На шее на толстой золотой цепи висел крест… Иконописная внешность, но не страдальческая, а вызывающая в своей прелести. Он был нагл – и в одежде (кожаные в обтяжку штаны), и в позе (по-наполеоновски скрещенные руки). Проходящие с транспарантами волей-неволей поворачивали к нему головы».[50]

Однако парадокс данного политического жеста состоял отнюдь не в стратегии лишения множеств ни в чём неповинных счастливых демонстрантов политического экстаза, не в желании помешать другим, украв у них наслаждение и смысл одновременно (в пользу

48 *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 216.
49 См.: Савицкий, указ. соч., с. 125–140.
50 *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 3.

собственного нарциссизма), а в том, чтобы вообще аннигилировать бинарную оппозицию между смыслом и бессмыслицей. Основной формой действия в 1960-е становится, по определению Петровской, «поражённый бессмыслицей язык».[51] Именно поэтому Валиева определяет «инициацию неофициальной культурой» 1960-х и далее «не только через поэзию или совместные занятия философией, но и путешествия автостопом, пьянство, наркотический трип, свободную любовь, оккультные практики, гипноз и т. д.»[52].

Писатель Александр Вяльцев, впервые посетивший, например, питерский «Сайгон» как одно из множества других пространств неофициальной культуры, неожиданно понимает, что главным принципом в этом предположительно немиметическом политическом бытии множеств является не только известный делёзовский, согласно которому следствие оказывается больше причины (выпиваемая в течение нескольких часов единственная – из-за отсутствия денег – чашка кофе может без всяких дополнительных стимуляторов вызвать прилив неожиданного творчества как жизнетворчества и т. п.), но и принцип случайности как в отношении причин, так и в отношении следствий:

> «Есть история про хиппаря, который вышел выбросить мусор – и исчез на два года. Недавно его видели в Одессе. Есть история про хиппаря, который разносил почту раз в неделю, уверенный, что в газетах и журналах нет ничего, что не могло бы подождать»[53].

Художник Кирилл Миллер, помогавший Юлии Воскресенской в оформлении феминистского альманаха *Мария*, подтверждает:

> «Я всё пытался найти в *Сайгоне* какую-то деятельность, но, кроме тусовки, деятельности-то никакой не видел»[54].

Только на первый взгляд культура андеграунда 1960-х и далее кажется культурой индивидуализма, на котором до сих пор продолжают настаивать её актуальные персонажи. В частности, поэт Евгений Вензель утверждает, что «существовали отдельные компании, но никаких контактов между компаниями не было. Не было людей, которые “прошивали” весь *Сайгон*»[55], а Топоров, ежедневно ходивший в «Сайгон» в течение двенадцати лет, до сих пор не способный однозначно ответить на вопрос: почему, – безусловно отрицает всякое желание коллективности. Неслучайно даже сегодня по вечерам он, по собственному свидетельству, хотя и имея в холодильнике алкоголь, отключает телефон – против любого возможного пакта солидарности.[56]

---

[51] См.: Кабаков, Гройс, *Диалоги*, указ. соч., с. 20.
[52] *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 5.
[53] Там же, с. 499.
[54] Там же, с. 358.
[55] Там же, с. 161.
[56] Топоров В. *Двойное дно. Признания скандалиста.* М.: Захаров, АСТ, 1999. С. 448.

Однако хотя политические стратегии андеграунда 1960-х и далее были направлены против коммуникативной эффективности как утилитарной оптимизации, смешивающей по видимости рынок знаний с рынком вещей, тем не менее, они выражали природу неутилитарного динамизма множеств. Илья Кабаков свидетельствует:

> «Множество домов, и не обязательно только у художников, были местом этих веселейших встреч вечерами»; «во всех мастерских и квартирах гудели кутежи и буйные сходки с танцами, вином, песнями и чтением стихов»[57].

Вслед за Батлер и Делёзом мы вновь можем повторить, что юмор и избыточная пародия в советские шестидесятые полагались основными формами отказа от онтологии субъекта, пассионарная привязанность любого типа полагалась не нехваткой, а избыточным контросуществлением, а неофициальная культура в целом базировалась на эмансипаторном проекте радикальной солидарности как парадоксальном, в том числе бессмысленном, политическом действии/высказывании: ведь только парадоксальное высказывание имеет шанс быть услышанным множествами других – как на микро-, так и макроуровне политической жизни. И действительно, парадоксальное креативное политическое высказывание православного феминизма Наталии Малаховской, Татьяны Горичевой, Юлии Воскресенской и Татьяны Мамоновой было услышано не только окружающими, но и государственной властью. И имело при этом тот эффект политического действия, в поиске которого находятся сегодня постсоветские феминистки разных поколений, – вынесение на поверхность публичного открытых политических столкновений и расхождений по «женскому вопросу», вплоть до высылки из страны.

Против онтологии выбора, *или* «Как легко [Буриданову] ослу съесть по очереди обе охапки сена»

Почему советские люди приходили, в частности, в «Сайгон»? Социолог Елена Здравомыслова в статье *Ленинградский «Сайгон» – пространство негативной свободы*[58] так же, как и Валиева, определяет опыты «сайгоновской» радикальной артистизации повседневности как политические. Однако определяет иначе, а именно – как практики легитимации онтологии индивидуального (в форме либерально-демократического индивидуализма, когда индивид

---

57 Кабаков, *60–70-е*, указ. соч., с. 26.

58 Здравомыслова Е. Ленинградский «Сайгон» – пространство негативной свободы» // *Новое литературное обозрение*. 2009. № 100 [Электронный ресурс] Точка доступа: http://magazines.russ.ru/nlo/2009/100/el47.html.

«выбирал отказ от интеграции в советские коллективы»[59]), отрыто противостоящие онтологии множеств. Мы найдём оптимистический и для сегодняшних дней вывод об успешных результатах зародившихся в «Сайгоне» практиках либерального индивидуализма (рынка знаний):

> «Фрилансерство, освоенное в советский период, получило значительное распространение в ситуации развития рынка труда, в том числе и международного его сегмента. Часть "сайгонной" публики, воспользовавшись значительным ростом степени негативной свободы в новой России, успешно социально интегрировалась. Научные сотрудники, успешные журналисты, литературные редакторы, авторы, кураторы выставок, владельцы галерей — многие из них имеют "сайгонное" прошлое. Среди частых завсегдатаев тогдашнего "Сайгона" есть и политики муниципального масштаба, и активисты общественных объединений».

Данный вывод позволяет Здравомысловой более оптимистично относится и к сегодняшней политической ситуации:

> «Эти стратегии стали гораздо более успешными и менее затратными в условиях рынка и политического плюрализма».

В результате автор делает ещё один оптимистический вывод: «Сегодня, несмотря на авторитаризм суверенной демократии, степень давления на личность несравненно ниже, чем в позднесоветское время»[60]. Другими словами, по мнению Здравомысловой, артистическое сообщество «Сайгона» являлось не непроизводительным неработающим, но зарождающимся капиталистическим работающим. Именно поэтому в нём обязателен теневой рынок вещей – как условие практики «быть»/работать по капиталистической модели в советской нищей эмпирической обыденности «не быть». Е. Здравомыслова свидетельствует:

> «Многие из обитателей "Сайгона" рано познакомились с правилами рыночной экономики в двух её ипостасях. Многие были фрилансерами, работали по трудовым договорам, переводили, писали встречалки для народных праздников городского и районного масштаба, организовывали репетиторские артели и индивидуальные занятия с недорослями. … Другая сторона теневой экономики связана с фарцовкой, книжным рынком и антиквариатом – эти дельцы также пересекались под крышей "Сайгона". Одежда, книги, недоступные

[59] Е. Здравомыслова уточняет, что негативная свобода, по словам либерального философа и литературоведа Исайи Берлина, – это личная индивидуальная свобода *от* вмешательства других людей, групп или структур. Чем меньше вмешательства в жизнь индивидов и принуждения к действиям, тем свободнее индивид и общество, в котором он живет; см.: Здравомыслова, указ. статья.

[60] Там же.

большинству советских людей, выступали предметами спроса и одновременно маркерами принадлежности к “сайгонной” культуре»[61].

В то же время сегодня актуально говорить об отличиях структуры советской субъективности как коллективной и солидарной от структуры западного атомарного индивидуализма. Из интервью с современным поэтом Кириллом Медведевым, одним из лидеров социалистического движения «Вперёд», создателем «Свободного марксистского издательства»:

> «В результате победы левых сил в 17-м году в России родилось или оформилось то искусство, та архитектура, кинематограф и литература, которые потрясли мир и оплодотворили идеями и формами западную культуру на сто лет вперёд. Так что нам есть на что опираться»[62].

Если согласиться с Медведевым, можем ли мы разделить тезис Здравомысловой о том, что практики «фарцы» определяются через либеральный концепт рынка? Конечно, нет. «Ты в Системе?» – был первый кодовый вопрос между столкнувшимися андеграундными субъективностями уже к концу 1970-х, когда произошла социальная рекодификация *jouissance*. – «Это уже было новое поколение, с которым “старики” не контактировали. Они назывались “системой”. У них был свой габитус, выраженный в сленге и феничках. Рок-культура стала для них музыкой среды. Наркотики вытесняли алкоголь. Слово “тусовка” ввели в обиход именно они».[63] А столкнуться принадлежавшие душой и телом «Системе» андеграундные субъективности могли не только в политических ландшафтах двух основных советских мегаполисов СССР (Москвы и Ленинграда), но и в любой точке большой советско-антисоветской ассамбляжной империи:

> «Положение было узнаваемое: визиты участковых, арест за чтение “прав человека”, переписанных из *Курьера ЮНЕСКО*, четыре месяца без работы, креза. Ещё самые первые, но страстные шаги в рок-музыке с отставанием на десять лет, но всё тем же обязательным путём: *“Led Zeppelin”, “Pink Floyd”, “Deep Purple”*. Тот же сленг, тот же хайк… Я ещё раз понял главную вещь: волосатые везде одинаковы – в Москве, в Питере, в Ангарске, в Астрахани»[64].

Таким образом, на фоне общей скудости бытия мы должны говорить о солидарном, а отнюдь не рыночном обмене. Более того, солидарный неутилитарный обмен функционировал как «урок обществу в красоте и достоинстве». В культуре андеграунда с перформативным артистическим жизнетворческим абсурдом, предположительно превышающим нормативный абсурд советского, позже

---

61 Здравомыслова, указ. статья.
62 Там же.
63 Там же.
64 *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 500.

появилось даже должностное понятие – «должность волосатого». Однако и эта должность определялась также в терминах имматериальной непроизводительности: как нефункциональное «украшение общества»[65]. Атрибутика нефункционального «украшательства» могла быть разной. Александр Вяльцев, например, определяет её так:

> «Тонкий, изящный, с иконописным лицом и вьющимися на ветру волосами, трезвый, невозмутимый, спокойно хиляющий среди безумства с блаженной улыбкой освободившегося: он был уроком обществу в красоте и достоинстве, он был актёром, играющим благородные роли…»[66].

«В этом смысле, – по словам Ильи Кабакова, – время напоминает двадцатые годы, когда художников также никто не заставлял производить картины, никто им ничего не заказывал, не покупал».[67] Поэтому, в противовес отмечаемой Львом Гудковым атомарности советской политической субъективности в его концепции «негативной идентичности»[68], попавшему в провинцию (или наоборот) представителю неофициальной культуры неизбежно предлагали «флэт», фиктивный брак и т. д., и т. п.

Как поразительно, например, в фильме «Стиляги» вхождение паренька из советской коммуналки в элитные, в том числе дипломатические, советские квартиры, элитные советские рестораны! Мы должны говорить здесь, конечно, не о рынке (знаний или вещей), но о даре, столь бескорыстном, что его почти невозможно выдержать, если не передать следующему любому другому в терминах экономики равенства множеств. Или об имманентных практиках пассионарной привязанности, если вновь вспомнить понятие, введённое в философский жаргон американским философом Батлер, – как практиках такого экзистенциального чувства, которое не имеет объекта привязанности в том смысле, что *объектом может стать любой объект*. С одной стороны, кофейные аппараты наслаждения, иконописное лицо, любой предмет обихода (как мучился, например, Андрей Вознесенский, также претендующий на принадлежность к неофициальной культуре, чтобы найти для своей знаменитой видеомы с Хрущёвым старую ручку для сливного бочка!), однако, с другой стороны, объект в позднесоветский период не является объектом. И отнюдь не в том смысле, что любой объект в опыте радикального советского артистического жизнетворчества является, в терминах Савицкого, «мифологическим объектом» («зачастую гости приносили к столу дешёвую копчёную рыбу и хлеб, следуя символике раннего христианства. Впрочем, для несведу-

---

65 *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 506.

66 Там же, с. 506.

67 Кабаков, *60–70-е*, указ. соч., с. 190.

68 См.: Гудков Д. *Негативная идентичность. Статьи 1997–2002 гг.* М.: НЛО, «ВЦИОМ-А», 2004.

щего это была обыкновенная закуска»)[69], или, в терминах психоанализа, фантазматическим. Потому что миф или фантазм неизбежно формируют генезис субъекта, причём в рамках линейной каузальности. Поэтому в данном случае речь должна идти скорее о метонимическом объекте, который не является собственно объектом: не позволяя выстроить линейную структуру мифа или фантазма, он не позволяет выстроить и структуру субъекта. Именно поэтому практики «фарцы» нельзя понимать в рамках зарождающегося рыночного обмена в терминах предметного меркантилизма («одежда, книги, недоступные большинству советских людей»); скорее, их надо понимать как практики радикального революционного разделения множествами любых типов собственности, практики, направленные против индивидуализма потребления.

А что такое политические практики прав человека (например, в «Сайгоне»)? Это отнюдь не права, определяемые исходя из правового статуса индивида: они определяются, например, правами на знаменитый «маленький двойной», на удивление приезжим провинциалам, заходившим в «Сайгон» с Невского, безостановочно извергаемый из вожделённых, как и всё западное, кофейных аппаратов наслаждения. Или харизмой сингулярностей – в рамках кожевско-лакановской господско-рабской диалектики. Мерой правового статуса в этом смысле был, например, и так называемый «обмен женщинами». Однако функционировал он иначе, чем описывает его американский феминистский теоретик Гейл Рубин (когда женщина является мерой экономического обмена между мужчинами). Объектом обмена в «Сайгоне» являлись, *во-первых*, не женщины, но мужчины; более того, мужчины-поэты. Виктор Топоров, по его признанию, никому так не завидовал в те молодые годы, как «сайгонавту», поэту Виктору Ширали, любимцу девушек: ведь даже если деньги за «маленький двойной» платили девушки, стихи ценились больше, чем деньги. *Во-вторых*, логика «больше чем» как логика дара нарушает эквивалентную рыночную логику обмена (мужчинами). Поэтому и в отношении мужчин мы не можем говорить об экономическом обмене или структуре гегелевской диалектики – только об этике даре и обращении к другому как к конкретному, а не большому Другому.

Особенности структуры метонимического объекта выразительно описывает Илья Кабаков. После нескольких лет целевой попытки написать объект как (рыночный) «шедевр» Кабаков внезапно сделал «серию с душем» – «листиков 15–20 (на паршивой бумаге, 20/13, карандашом)». Так Кабаков открывает способ писать не «картину с большой буквы, а что-то жалкое, убогое, какие-то остатки, ошмётки жизни, быта, которые сверху как-то устраиваются в такой бедный, смешной порядок… сквозь весь этот “марафет” видна убогость, неприкаянность, никчемность»[70]. Вместо объекта как «шедевра» мы обнаруживаем его неприсваиваемую

---

[69] Савицкий, *Андеграунд*, указ. соч., с. 26.
[70] Кабаков, *60–70-е*, указ. соч., с. 22.

метонимичность. Репрезентация в результате не может быть определена в терминах репрезентации, репрезентирующей некоторый объект, по известному выражению Аленки Зупанчич; на примере работ Михаила Шварцмана Кабаков формулирует особенности такой репрезентации:

> «То, что было развешано на стене, не было ни одной из вещей, известных тебе по опыту»[71].

Конечно, в условиях социальной необеспеченности представителям андеграунда – так же, как и «простому советскому человеку», – на уровне повседневной жизни предстоял ежедневный житейский выбор. Отсюда особенности трактовки хайдеггеровского концепта заботы в этих исторических условиях – «забота сводилась к тому, как бы прожить, занять, съесть котлету у соседа и т. д.»[72]. Однако только в ситуации постсоветского капитализма мы привыкли жить так, как будто бы ни одно действие субъекта не лишено смысла: его только надо решиться политически осуществить (в форме имманентного витального выбора действия *быть*). В советские 1960-е и далее, как показывает пример парадоксального советского феминизма, основной политической стратегией был отказ от выбора, предполагающего выбор между смыслом и бессмыслицей. Отсутствие выбора между смыслом и бессмыслицей, включающей в себя *всё*, то есть традиционно несовместимое, оборачивался выбором, данным *всем*.

В соответствии с теориями Люс Иригарей, дизъюнкции оказываются включающими, смысл – бессмыслицей, а каждая сингулярность имеет то, что хочет. Означающий у Лакана желание *Фаллоса*, нехватку и влечение к смерти, принцип «хотеть всё» для Иригарей означает другое – жизнь, а не смерть. Это Гегель и Лакан трактуют желающую *всё* Антигону или как жертвенно восставшую против закона полиса, или как движимую кровосмесительной любовью к брату (но инцест и есть любовь, а не запрет, замечает по этому поводу Юлия Кристева). Иригарей, напротив, считает, что Антигона не восстаёт и не выбирает в традиционном, экзистенциальном, смысле: совмещая несовместимое, она одновременно перформирует радость (любит Полиника и сына Креонта Гемона) и отчаянье (игнорирует приказ Креонта, запрещающего хоронить Полиника как врага Фив); героическое (бросает вызов авторитету царя) и трагическое (забирая с собой в смерть Гемона и Эвридику, осуществляет тем самым разрушение семьи Креонта); юмор (разрушая власть, опекающую насмешки и смех женщин, перед лицом которых государство не может выстоять: и действительно, что произойдёт, если женщины будут предоставлены самим себе, предаваясь своему смеху и полноценности веселья? что произойдёт, если их насмешки над государством будут признаны?) и драматизм (по-

71 Кабаков, *60–70-е*, указ. соч., с. 77.
72 Там же, с. 288.

нятый в смысле перформируемого действия вне жанровой определённости), без всякого напряжения даже в ситуации внешней несвободы – замурованности в пещере. Замурованная, Антигона просто дышит, по мнению Иригарей, поэтому последовавшее имманентное действие (самоубийство) мы не можем маркировать как самоубийство. По словам Иригарей, только мужской субъект «хочет всё или умереть. Не *и* умереть. *Или* – умереть. По-женски "всё сразу" не равнозначно смерти. Скорее, это искания бесконечности жизни»[73].

Буквально, одновременно радостно и драматически, даруя себя Полинику, Антигона тем самым дарует себя каждому жителю полиса – как и жителям за его переделами, по мнению Тины Чантер. Насмешка над искренней верой Креонта в стальную силу рационального государственного закона, считает Чантер[74], является этической в том смысле, что этика более не рассматривает Антигону как беззаконную анархистку, чьё действие выступает только актом неподчинения или нарушения закона государства. Напротив, её действие должно быть признано скорее как правомочное, исходящее из *свода законов*, относящихся к иной сфере по сравнению с законами Креонта: уважение законов космоса, земного порядка, матернальной генеалогии, порождения жизни, уважение богов и прав погребения.

Легендарные советские православные феминистки в политическом пространстве *«быть или не быть»* также не знали его традиционного, то есть гегелевско-кожевского, экзистенциального измерения. Наталия Малаховская познакомилась с Юлией Воскресенской случайно, заочно слушая, среди множества других, чтение её стихов из тюрьмы на квартире Валентины Лупановой. Стихи ей понравились. Ей нравились художественные работы Татьяны Мамоновой и «бывшая сразу везде и нигде» Татьяна Горичева. Женщин она представляла «светлыми, светящимися, с ореолами вокруг головы, светящимися точками во тьме – светящимися издали мириадами». Их по видимости трагический отъезд из страны подобен избыточному перформансу: Малаховская обустраивала новую, недавно полученную комнату; ежедневное творчество, несмотря на начавшиеся преследования, за две недели до высылки ежеминутно разделялось с другими:

> «Я день и ночь работала с Таней Беляевой и другими женщинами, которым передавала свой опыт работы над журналом».

Ранним утром 20 июля 1980 г. Наталия Малаховская, Татьяна Горичева и Татьяна Мамонова (поэтесса Юлия Вознесенская уехала раньше) вошли в полупустой самолет – чтобы отоспаться во время полёта… Неслучайно описывая от 9.12.1976 «рискованные, дерзкие

---

73 Иригарей Л. *Этика полового различия.* М.: Художеств. журн., 2004. С. 58.

74 Chanter T. *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers.* New York&London: Routledge, 1995. P. 114–126.

и наивные выступления» в честь празднования очередного юбилея А.Ф. Лосева в Голубой гостиной Дома учёных, Владимир Бибихин делает вывод про тех, кто, признавая, что находится в положении известного объекта Буридана – сметь славить Лосева, позволяя тем самым и себе равняться с ним, или просто молчать, – тем не менее, на опыте собственных действий в этой знаменитой ситуации с лёгкостью убеждается в том, что и ослу чрезвычайно легко с удовольствием съесть обе охапки сена.[75]

Повторение против диалектики, *или* Воплощение привязанности как *нить* на пути к радикальному равенству

Позднесоветский авангард сознательно ориентировался на «Белое на белом» или «Белый квадрат» (1917) Малевича как эксперименты с «пустотой» («белым на белом»). Технически эксперимент оформлялся по-разному – например, белые картины без единого мазка белой краски Шварцмана и т. п. По словам Аленки Зупанчич, метафизический эксперимент Малевича позволяет понимать *Единицу как конститутивно Двоицу* (в частности, видеть «белое» как «белое» *и* «белое»).[76] Освобождающий эффект такой позиции состоит не в том, что мы можем выбрать одну из разных возможностей, но в том, что мы видим любую необходимость в свете (артистической) случайности, – делает заключение Зупанчич.[77]

Однако генеалогия позднесоветской артистической субъективности имела, по видимости, противоположную теоретическую цель – легитимацию практик, когда репрезентация репрезентирует только то, что создаётся в свободном автономном акте репрезентации вне ограничивающего свободу автономии содержания. Содержание действительно могло быть различным (например, в ситуации социальной необеспеченности «существовать как приятно и как хочется»[78]), однако формальной структурой являлась автономная пассионарная привязанность к свободе. По собственному выражению «привязанных», она «захватывает человека, словно малярия, и уже не отпускает годами»[79].

> «– Ты откуда? – спросила девушка.
>
> – Из Москвы. А вы?
>
> – Тоже.
>
> – Поэт, – по всей форме представился мэн. – Эту *кликуху мне дали в школе.* А цивильно – Андрей (курсив мой. – *И. Ж.*).
>
> Его девушку звали Оля. Она училась в том же колледже, что и я, но на курс младше. Поэт тоже был на год младше меня, но хаер имел длиннее. Нигде не учился и в основном играл на гитаре. … Взяв у

---

75 См.: Бибихин, указ. соч., с. 256–254.

76 Zupančič A. *The Shortest Shadow: Nietzsche's Philosophy of the Two.* Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 2003. P. 158–159.

77 Ibid.

78 *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 500.

79 Там же.

меня гитару, Поэт стал петь… Он был "Поэт", он был музыкант, мне же пришлось признаться, что, кроме крутого имиджа, никаких регалий у меня ещё не было».[80]

Другими словами, в советском андеграунде любое повседневное артистическое действие (например, иметь крутой имидж и т. п.) воспринималось внешне как автономное.

> «Все художники, – свидетельствует Кабаков, – были персонами. И если бы кому-то из них сказали, что он разрабатывает какую-то уже известную идею, он бы оскорбился… То есть каким-то странным, волшебным образом Целков стал Целковым, Рабин – Рабиным. Это и был главный пафос времени: никто не похож на другого, каждый уникален, никто не подражает другому».[81]

На примере творчества Олега Целкова в мире пассионарной привязанности к свободе через артистическую автономию сингулярностей Кабаков подмечает ее аутически-либидинозную характеристику:

> «За всеми его [Олега Целкова. – *И. Ж*] персонажами, сюжетами слышен странный голос: "Люби меня, люби, это Я иду!" Это есть голос индивидуальности…»[82]

Своим собственным первым достижением в искусстве Кабаков также называет чувство частной собственности – «уверенное, ликующее чувство, что "моё!", не чьё-то, а моё … какая-то неразрывная *нить* идёт к этим рисуночкам из глубины меня, и такое чувство, что связь эта не прервётся, а будет дальше и дальше разматываться, надо только без устали вытягивать и вытягивать» (курсив мой. – *И. Ж.*)[83]. Более того, в диалогах с Гройсом Кабаков прямо формулирует:

> «Моя жизненная парадигма – это родиться под забором, а потом познакомиться с прекрасной принцессой, которая гуляет в саду и которая за то, что этот мальчик, скажем, перевернётся три раза через голову, скажет: "Пустите этого мальчика в дом"»[84].

Однако данная цитата не должна позволить нам забыть, что артистические советские сингулярности отнюдь не сведены к онтологии индивидуального и онтологии выбора: ведь если не быть поэтом, музыкантом или художником, возможно осуществить любой тип немиметической автономии как опыта становления другим и с другими. В частности, автостопа без цели («самый надёжный путь – безоглядно броситься в омут автостопа»)[85] – вопреки целевым, по-

---

80 *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 494.
81 Кабаков, *60–70-е*, указ. соч., с. 174–175.
82 Там же, с. 24
83 Там же, с. 20.
84 См.: Кабаков, Гройс, *Диалоги*, указ. соч., с. 39–40.
85 *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 492.

знавательно-оздоровительным ежегодным путешествиям на автомобиле с родителями.

Именно здесь мы можем вспомнить лакановскую реинтерпретацию фрейдовского примера *fort-da* Зупанчич.[86] Лакан отказывается от простой трактовки, в которой катушка репрезентирует мать ребёнка, а ребёнок в жесте повторения осуществляет тип господства над материнским присутствием и её (травматическим) отсутствием. Повторение у Лакана, в отличие от Фрейда, по мнению Зупанчич, не символизирует нужду, которая может требовать возвращения матери: ведь в бесконечном повторении трудно установить господство. Другими словами, по мнению Зупанчич, в игре-повторении оба термина (и *fort*, и *da*) одинаково значимы (а не только термин *da*), потому что они оба образуют отнюдь не травматический разрыв, трагическое расщепление и нехватку (например, матери). Этот старый пример расщепления Зупанчич называет разрывом, с которым ребёнок играет, бесконечно перепрыгивая его по формуле туда-сюда, находясь то там, то тут. Механизм такого «перепрыгивания» состоит, по мнению Зупанчич, в том, что ребёнок всего лишь повторно, вновь и вновь отсылает от себя нечто, что функционирует не как Другой/мать, но как отделяемая часть *его самого*. Точное название для этой ценной части в себе – *объект а*.[87] В результате, по мнению Зупанчич, в игре *fort-da* мы имеем дело со структурой повторения, а не структурой фантазма. Повторение отличается от структуры фантазма тем, что, как было сказано выше, не является генезисом субъекта. Более того, продолжает Зупанчич, именно потому, что здесь имеется субъект, возникает эффект дисфункции. В этом смысле повторение за счёт формулы «я» = «я» *и* «я», или, другими словами, «я» = «я» + «объект *а*» (как метонимическая часть своего «я») противостоит фантазму гегелевской диалектики, которая заполняет разрыв отношением «я» и Другого. Однако тогда и первоначально предположенное Кабаковым чувство частной собственности по формуле онтологии индивидуального «я» = «я» в позднесоветский период также не может состояться.

Не можем ли мы в таком случае назвать ежевечерние повторения дружеских посиделок советской интеллигенции на кухнях, производство нефункциональных, непродаваемых произведений неофициального искусства, практики многолетнего и ежедневного повторения походов, например, в питерский «Сайгон» и т. д. актами свободы автономии по формуле «я = «я» *и* «я» в качестве революционного артистического повторения, доступного каждой творческой сингулярности? Философскую формулу сингулярности Зупанчич «я = «я» *и* «я» Иосиф Бродский сформулировал в поэме *Горбунов и Горчаков* в поэтической форме:

---

86 Zupančič A. *The Odd One In: on Comedy.* Cambridge, Mass.; London: The MIT Press, 2007. P. 168.

87 Ibid., p. 169.

«Нас было двое. То есть к алтарю… Она ушла. Задетый за живое, теперь я вечно с кем-то говорю. Да, было двое. И осталось двое».

Акты свободы автономии, по замечанию Зупанчич, переворачивают и привычную гамлетовскую дихотомию *быть или не быть*.[88] Ведь Гамлет, ставший чрезвычайно популярной фигурой политического сопротивления в СССР, по мнению Зупанчич, также играет в собственную игру *fort-da.* Объект, который появляется и исчезает в драме семьи Гамлета – вовсе не Призрак, но сам Гамлет, утверждает Зупанчич. В результате, ставшую столь близкой «простому советскому человеку» предположительно экзистенциальную дихотомию *быть или не быть* (на примере трагических советских Гамлетов Высоцкого, Смоктуновского и др.) мы должны понимать не просто как, например, рефлексию о возможности какого-либо типа самодеструкции в условиях невыносимого советского террора (самодеструкция в любых вариантах по формуле *быть или не быть*, напомним, была обязательной формой свободы субъективности советского андеграунда, «актёров, играющих благородные роли», поскольку отсутствующая идентичность являлась высшим проявлением свободы автономии, предположительно неподчинённой государственному террору). По мнению Зупанчич, это, безусловно, свободное автономное действие, поскольку оно может не иметь результата, то есть не может быть удовлетворено, потеряв тем самым измерение свободной автономии как измерение невозможного. Колебание *быть или не быть* действительно означает свободное автономное повторение как повторение формы без всякого содержания – то есть процедуру *fort-da* без всякого отношения к Другому (например, к Гертруде). Гамлетовское *быть или не быть* в радикальной формулировке Зупанчич означает всего лишь формальное, повторяющееся и нецелевое, то есть абсурдное, движение: здесь я есть, а там – нет. И т. д., и т. п.[89]

Свободную автономию советской политической субъективности по формуле «здесь я есть, а там – нет» Кабаков описывает через особые техники коммуникации. Субъекты автономии по причине своей творческой «страсти», пассионарной привязанности к немиметическому избыточно-перформативному творчеству, превосходящему советский политический абсурд, всегда экстрактированы из мира интерсубъективной коммуникации: они коммуницируют, если использовать и в данном случае определение Зупанчич, исключительно со своим собственным другим «я» (вернее, со своей избыточной пассионарной привязанностью), пребывающим в статусе *быть или не быть* в том смысле, в каком пребывает игрок

88 Zupančič, op. cit., p. 170.

89 Поэтому, по мнению Зупанчич, и «пьеса в пьесе» («Убийство Гонзаго», или «Мышеловка») в *Гамлете* представляет собой не просто репрезентацию, но также – и это более важно – повторение в его чистейшем виде. Особенность состоит в том, что эта пьеса не просто повторяет другую пьесу («Убийство Гонзаго»), но повторяет дважды: первый раз – молчаливо, второй раз – со словами и с действием.

fort-da: *быть или не быть* в состоянии туда-сюда, там-тут и т. п. Поэтому, по словам Зупанчич, они вброшены в специфический жанр «диалогического монолога», в котором автономные субъективности, находясь технически в «диалоге» с другими, фактически находятся в диалоге с собой, вернее, со своей пассионарной привязанностью. И действительно, по свидетельству Кабакова,

> «наши беседы, помню, носили характер кратких, или некратких, монологов, который каждый по очереди произносил ... то с трудом, но терпеливо, не вникая, выслушать монолог каждого, чтобы затем, желательно без помех, выступить самому»[90].

Советская автономная субъективность никогда не презентирована в диалоге, в который она ангажирована. Более точно, она репрезентирована в нём только своей пассионарной привязанностью (то есть творчеством как избыточно-перформативным артистизмом повседневности), а не в качестве рутинного советского субъекта. В результате Кабаков описывает структуру двойного монолога в форме диалога, в котором автономные субъективности поддерживают свои собственные монологи друг через друга, когда каждого из них интересует своя собственная, если использовать лакановский язык, Вещь (пассионарная привязанность к творчеству). В то же время структура двойного монолога в форме диалога всегда есть комбинация двух несовместимых, различных и несравнимых реальностей, которая, тем не менее, функционирует как поддерживаемое и советскими официальными органами, и даже ЦРУ (по утверждению Миглены Николчиной[91]) «невозможное», а именно: как артистическая сингулярность в качестве пересечения несовместимого, как «я» *и* «я», как динамизм множеств вне всяких жанровых определений.

Поэтому только на первый взгляд может показаться, что, признав понимание свободы (в том числе свободы абсурда) в культуре позднесоветского андеграунда, мы наконец-то обнаружим в позднесоветской субъективности, функционирующей по формуле «я *и* я», привычное трагическое расщепление субъекта – типа фрейдовского между «я» и «оно» или сталинского между «формой» и «содержанием» (последнее, как известно, могло стоить жизни). Теоретический парадокс заключается в том, что в случае автономной позднесоветской политической субъективности мы обнаружим иную субъективную конструкцию: именно сущность определяется в ней как форма, но форма при этом способна *преобразовать материальный* мир. Другими словами, вместо привычного онтологического различия, делящего «сущность» и «форму» (или «я» и «оно» и т. п.), в структуре советской политической субъективности на месте предполагаемого различия мы обнаружим знак равенства.

---

90 Кабаков, *60–70-е*, указ. соч., с. 324.

91 *Николчина М.* Омонимия и гетеротопия: сексуальное различие и случай *Aufhebung // Гендерные исследования*. 2007. № 15. С. 205.

В случае «Сайгона», как и других пространств советской неофициальной культуры, данное равенство определяется, в частности, через уже упоминавшийся перцепт *кликухи*. Все выжившие «сайгонавты», например, чаще всего вспоминают Витю Колесо (Колесникова) – инвалида, маленького заикающегося «хромеца»[92], профессионального нищего, ежедневно взимающего дань с каждого посетителя в размере от пяти до двадцати копеек («люди охотно подавали ему»). Сущность инвалида в коляске определяется исключительно как форма – кликухой Колесо. Что такое кликуха? Если оставаться в рамках традиционного лакановского психоанализа, то кликуху можно было бы определить как сингулярное взаимодействие между означающим и телом или в виде чистой нехватки, циркулирующей в символическом (содержания кликухи: в частности, умения/неумения «быть поэтом», «инвалидом», иметь «крутой прикид» и т. д., и т. п.), или в виде специфического вида наслаждения/избытка (артистическое творчество, артистический автостоп, артистическая «фарца» и т. д., и т. п.), когда и то, и другое репрезентировано на уровне символического порядка, как и предполагали представители позднесоветского андеграунда. *«Кто-то пашет землю. / Косит впрок траву. /Я сему не внемлю. / Я другим живу. / Кто-то на заводе / Делает жратву. Или что-то вроде. /Я другим живу»*[93]; под «другим» имеется в виду символический порядок. Более того, в таком случае легко было бы предположить, что другим символическим порядком, «недоступным большинству советских людей», по выражению Здравомысловой, может оказаться как раз материальное – одежда, книги, антиквариат, рынок знаний как рынок вещей и т. п. Однако мой тезис состоит в том, что пассионарная привязанность к сингулярному объекту или сингулярной активности в структуре автономной советской политической субъективности определялась в виде того, что Зупанчич, в дополнение к батлеровской интерпретации пассионарной, нематериализованной, привязанности, называет воплощением привязанности, фактически – материализацией привязанности.[94] Другими словами, парадокс автономной субъективности, «освободившейся» от миметической интерпелляции советским, состоит в том, что поиски свободы автономии на уровне символического неизбежно чреваты тем, что Зупанчич называет «прибавочным воплощённым удовлетворением». Однако подчиняется ли механизм действия воплощения привязанности через получение прибавочного воплощённого удовлетворения механизму неравенства (как «недоступности большинству советских людей»)?

С одной стороны, благодаря использованию понятия удовлетворения вместо понятий желания или даже влечения Зупанчич возвращает нас от Лакана к Фрейду, переводя знаменитый лакановский вопрос субъекта желания «я ли это?» во фрейдовский

---

92 *Сумерки «Сайгона»*, указ. соч., с. 510.
93 Савицкий, *Андеграунд*, указ. соч., с. 125.
94 Zupančič, *The Odd One In: on Comedy*, op. cit., p. 132–134.

парадокс удовлетворения, не имеющий ничего общего с функционированием либидо «по ту сторону принципа удовольствия», что Лакан позже обозначил как желание. Кабаков, например, подчёркивает, что его самой большой мукой с детства была мука рефлексии как мучительное колебание незнания (про себя, своё «я»). В этом символическом «незнании», в неспособности ответить на вопрос «я ли это?» Кабаков, например, с одной стороны, работает со старыми досками, из которых сбивает ящики, с другой, по видимости экспериментируя с белым по формуле Малевича/Зупанчич «белое = белое *и* белое», покрывает прогнившие доски дорогой белой краской. В результате дорогая краска отрицает структуру артистической сингулярности по формуле «я» *и* «я» и воплощения привязанности в виде материального прибавочного удовлетворения как отказа от наслаждения собой и разделённости его с другими как потенциальной открытости. Отказа от онтологии индивидуального не происходит, а кликуха как формула сингулярности и отсутствия принципа субъекта в этих художественных практиках Кабакова состояться не может. Дорогая краска функционирует здесь скорее как «одежда, книги, недоступные большинству советских людей», выражая поиски Кабаковым белого отнюдь не как анонимной кликухи, а как структуры «сияния» («Я другим живу»), то есть структуры «больше, чем я» на лишённых сияния старых «никчемных» досках («я»). Возможно, именно потому Кабакову всю жизнь приходится писать тексты дополнительно к изображению: чтобы «дописать» к неизвестному «я» структуру «больше, чем я». Дорогая белая краска на прогнивших досках, избыток вербального производства по отношению к «никчемному» визуальному, позже – инсталляции, запрещающие ситуацию не только интерпретации, но и разглядывания[95], репрезентируют онтологию индивидуального как онтологию неравенства (материального или нематериального).

> «Когда они [другие, вернее, «другие голоса». – *И. Ж.*] говорят, – формулирует Гройсу Кабаков, – что у них молоко закипело, я точно знаю, что они не сохранятся, погибнут. Но когда я напишу на моих досках, что у них молоко закипело, то они сохранятся».[96]

С другой стороны, в творчестве как акте свободной автономии, по мнению Зупанчич, всё-таки может происходить метафизический эксперимент Малевича, позволяющий понимать *Единицу как конститутивно Двоицу* как освобождающий артистический эффект, доступный каждому. Ведь в акте артистического повседневного творчества как получения прибавочного удовлетворения происходит, по мнению Зупанчич, бесконечное *становление* отнюдь не субъектом, *но объектом* (артистической творческой автономии): «я» как субъект, производящий объект, превращается из «субъекта» в произведённый «объект» по формуле «я», то есть

95 См., в частности: Рыклин, *Свобода и запрет*, указ. соч., с. 236.
96 См.: Кабаков, Гройс, *Диалоги*, указ. соч., с. 50.

«субъект», и есть этот произведённый мной «объект».[97] И этот механизм отнюдь не драматичен, а напротив, чреват неожиданным воплощением привязанности и дополнительным прибавочным удовлетворением. Как прозорливо заметил и сам Кабаков, обнаруживший на практике этот механизм прибавочного удовлетворения в серии «рисуночков» с душем, эту *нить* воплощения привязанности всего лишь «надо только без устали вытягивать и вытягивать». И Принцесса позовёт мальчика из небытия в дом (бытия; то есть культуры/власти?..).

В результате Зупанчич определяет структуру автономной идентичности как структуру *«парадоксальной автономии»,* которую субъект подтверждает благодаря своему (рабскому) служению или определённому объекту[98] по формуле слепой веры субъекта в метонимический объект, который он производит (в процессе творчества становясь сам/сама этим артистическим объектом), или субъекту – не по формуле «я больше, чем я», а по формуле «я = я *и* я» (когда метонимическим объектом выступает не Другой, но часть собственного «я»). Более того, парадокс удовлетворения в структуре парадоксальной автономии субъективности, в отличие от структуры лакановского желания, состоит, по мнению Зупанчич, в том, что для достижения автономии субъекту не надо преодолевать запрет. Наоборот, без всякого преодоления запрета (а значит, без всякого действия, кроме действия повторения: общаться посредством использования друг друга по формуле «там-тут», ходить в «Сайгон» по формуле «туда-сюда» и т. д., и т. п.) мы получаем – на фоне предположительно трагической экзистенциальной лишённости позднесоветской субъективности (как лишённости идентичности, так и социальной лишённости) – постоянное дополнительное удовлетворение от воплощения, материализации привязанности, или, в терминах Зупанчич: артистическое жизнестроительство на уровне повседневности, разделяемое с множествами, когда совместимо несовместимое – речи, звуки, стеб, героизм, песни, «тюрьма и сума» и т. д., и т. п., а разделение с другими происходит, как цитировалось выше, «не только через поэзию или совместные занятия философией, но и путешествия автостопом, пьянство, наркотический трип, свободную любовь, оккультные практики, гипноз и т. д.». Политичная позднесоветская субъективность и есть, можно сказать, квинтэссенция того факта, что мы неизбежно и навязчиво получаем воплощение привязанности – без всякого желания получить *это* и несмотря на антимеркантильный лозунг эпохи «Я другим живу»! Данный тезис Зупанчич формулирует ещё более парадоксально: мы получаем то, *что не можем не получить* – даже если при этом воображаем себя лишёнными.[99]

А. Зупанчич развивает этот тезис дальше. Отказываясь от лакановского концепта желания (означающего нехватку) или делёзов-

97 Zupančič, *The Shortest Shadow*, op. cit., p. 136.
98 Ibid., p. 84.
99 Zupančič, *The Odd One In: on Comedy*, op. cit., p. 132.

ского концепта наслаждения (означающего избыток), она формулирует следующую закономерность функционирования воплощения привязанности: в отличие от критериев «вульгарного материализма» (и действительно, многие представители позднесоветского андеграунда работали в «Детгизе» переводчиками, то есть на самых высокооплачиваемых в сфере литературного творчества работах), её особенностью является то, что последняя функционирует обязательно как невозможная, по мнению Зупанчич, материалистическая комбинация *наслаждения и смысла* одновременно. Андрей Вознесенский вспоминает, что Борис Пастернак критиковал Марину Цветаеву за то, что, следуя исключительно закону наслаждения, она переводит всего по 20 строк в день, в то время как сам Пастернак ежедневно переводит по 150: иначе просто нет смысла + наслаждения (денег). Переводя грузинских поэтов или Шекспира, Пастернак реально получал онтологически невозможное. Это ли не есть та стратегия артистической сингулярности, которая, сериализируя повторение, отказывается от диалектического выбора, ловушки которого легендарные советские феминистки даже и не заметили?

Открытый Зупанчич механизм неизбежного получения привязанности в виде «воплощённой» способен играть предупредительную роль для современных логик радикального протеста, которые в новых условиях имманентного политического ставят задачи «прогрессивной динамики общества», «тенденции к самоуправлению», «политическому действию снизу» в той «истории рабов, как истории тех, кто не обрёл своего голоса либо брутально высказался в форме сопротивления, бунта, часто саморазрушительного», по словам Кирилла Медведева.[100] «Память об угнетении, лишениях, унижениях призывает идти вперёд, к равенству и братству, к преодолению разделений и иерархий», – продолжает поэт, переводчик и лидер социалистического движения «Вперёд». Ведь если даже лишённые по видимости элементарной социальной обеспеченности представители позднесоветского андеграунда, оказывается, не могли не получить воплощаемую привязанность, то какой тип прибавочного «воплощения» может настигнуть тех, кто не боится сегодня получать лишь пассионарную привязанность и борется за её воплощение как удовлетворение и смысл одновременно? И что делать с этой воплощённостью «утром после»? Раскручивать *нить* получения/удовлетворения всё дальше и дальше? Ответ один – отрицать страх как экзистенциальную категорию и, следуя закону Антигоны, парадоксально совмещать несовместимое, нарушая стереотипы *без всякого напряжения*, одновременно совмещая, в том числе, форму поэтических и политических деклараций как артикуляций без логической аргументации.

В этом контексте я хотела бы вспомнить рассказ лучшего друга Виктора Кривулина, молодого поэта Евгения Пазухина, автора

[100] *История господ и рабов. Кирилл Медведев о постмодерне, левом искусстве и теплом марксизме* // НГ-EX LIBRIS. 2010. 17 июня. С. 2.

знаменитого стихотворения «Баба» («В последнюю нашу встречу в 2000 году в Петербурге Кривулин, представляя меня знакомым, иначе чем «Бабой» не величал. Я терпел. На Витьку что обижаться!»), которое, по словам Кривулина, следовало бы высечь золотыми буквами на мраморной доске и установить её на фасаде питерского Дома пионеров. Итак, по словам Пазухина:

> «К тому времени я, шестнадцатилетний стихотворец, приобрел уже довольно широкую известность одним стихотворением. Называлось оно "Баба". Рассказывали даже, что его, разгуливая по улицам Питера, хором читала богемная молодёжь. И вот, когда на одном из вечеров поэзии я скромно сидел в зале… зал вдруг начал скандировать: "Па-зу-хин! Па-зу-хин! Ба-бу! Ба-бу!"… Читать я не хотел и даже пытался спастись бегством. Но меня догнали, на руках внесли на сцену и поставили перед сотнями разинутых глоток, из которых вылетало: "Ба-бу! Ба-бу!" И я начал читать:
>
> *Троллейбус набит, как с начинкой пирог,*
> *И морды – как спелые брюквы.*
> *А баба,*
> *Базаря,*
> *Сочилась вперёд*
> *И наваливалась*
> *Брюхом.*
> *Мне жарко. И жадно хотелось бежать,*
> *Я чувствовал стыд и усталость,*
> *а баба*
> *животным желаньем рожать*
> *по мне*
> *животом своим*
> *стлалась.*
> *Живот был похож и на чан, и на чайник, я слышал: там что-то спекалось, варилось…*
> *А мне наплевать,*
> *Что бы там ни зачато –*
> *зачем*
> *на меня навалилась?!*»[101]

Пазухин намеренно использует гендерно окрашенный политический вызов, по видимости направленный против множеств (в частности, беременной бабы в троллейбусе – по аналогии со знаменитым «мне нравится смотреть, как умирают дети» Маяковского и множеством других вызывающих поэтических высказываний). В то же время молодёжь советского андеграунда, признающая радикальное равенство даже в автономных актах артистического получения материально воплощённых удовлетворения и смысла, одновременно отрицающая онтологии индивидуального в пользу онтологий множеств, коллективно разделяет данное стихотворение вне традиционной буржуазной дихотомии мы/они. И действительно,

[101] *Сумерки «Сайгона»*, с. 167.

обратим внимание на тот простой факт, что Пазухин, в отличие от представителей позднесоветской номенклатурной молодёжи, когда книжный рынок, антиквариат, одежда, книги, недоступные большинству, действительно являлись маркерами принадлежности к элитистской культуре, находится *в одном* троллейбусе с беременной женщиной. Рынок вещей не равен рынку знаний, и троллейбус на самом деле является и для подростка-поэта, и для беременной женщины *общим* видом транспорта. Вряд ли апологеты онтологии индивидуального, ставшие, по свидетельству Елены Здравомысловой, в новой России «социально успешно интегрированными» «научными сотрудниками, успешными журналистами, литературными редакторами, авторами, кураторами выставок, владельцами галерей», «политиками муниципального масштаба и активистами общественных объединений», сегодня захотели бы оказаться вдруг вновь в одном троллейбусе с нищим поэтом-подростком или беременной «бабой», разделив с ней свою воплощённую, материализованную в постсоветский период прекрасного капиталистического настоящего привязанность/ти. Тот факт, что Евгений Пазухин замечает не только собственное индивидуальное наслаждение сочиняющего стихи подростка, но другого, а именно «бабу», беременную женщину в троллейбусе, указывает как раз на политическую стратегию радикального равенства – ведь именно игнорирование субъективности другого Батлер назвала когда-то самым жёстоким типом насилия.

Данную статью мы начали предположением об отказе от традиционного гендерного мейнстрима родоначальниц второй волны советского/постсоветского феминизма. Действительно, сегодня очередная фиксация факта дискриминации политически ничего не даёт, поскольку не нарушает традиционную логику модернизации в сторону легитимного социального неравенства. Трансформативным политически может быть только парадоксальное политическое действие/высказывание. Поэтому парадоксальный стих Пазухина – как и парадоксальный советский православный феминизм – даёт больше для политической инновационной трансформации общества в сторону радикального равенства, чем тот гендерный мейнстрим, от которого сегодня отказываются не только постсоветские, но и западные феминистские теоретики. В то время как имманентное политическое, как и поэзия в целом, функционирующие на уровне деклараций, направлены (как форма, материально преобразующая мир материального же!) против «ловушек рефлексии», способных помешать имманентному чувству или имманентному действию артистических политических сингулярностей.

Однако здесь я хотела бы повторить вопрос, который задал когда-то Бадью Делёзу, обвинив последнего посмертно в фашизме: почему перцепт солидарности неизбежно делится на привилегированное политическое действие (творчество, артистизм, поэзию, избыточный перформатив, умение *становиться другим*, выходить

из одной-единственной социальной роли, осваивая множество других, и т. п.) и непривилегированное (например, действие быть «бабой», которая потенциально умеет, прежде всего, одно – рожать: если вынесет испытание роддомом, и т. п.)? И если сегодня Кирилл Медведев может говорить о себе, например, следующее: «Уже нет сверхимператива, заставляющего сводить всего себя к поэтической функции. Это важно, потому что сведение человека даже к такой захватывающей роли, как роль поэта, – это ограничение, человек замыкается внутри определённой профессиональной мифологии и системы координат. Я рад, если мне нечаянно удалось когда-то слегка изменить чьё-то отношение к поэзии. Сегодня хотелось бы изменить отношение людей к политике – этот вызов гораздо мощнее и интереснее...»,[102] – то где сегодня в новых стратегиях *трансформативного протеста от поэзии к политике*, например, находится та прежняя «баба» (из троллейбуса)? Там, где находятся новые, неограниченные профессиональной мифологией, артистические свободные субъективности, получающие смысл и наслаждение одновременно? Или сегодня мы должны констатировать, что за прежнюю и сегодняшнюю *бабу* как равного другого и действуют, и говорят другие: в творческих артистических практиках *становления другим* – в том числе и «бабами» (Верка Сердючка из провинциального украинского, ставшего общим постсоветским вагона, «малярша из Назрани», философ и перформансистка Кети Чухров[103], постсоветские университетские женщины как дискриминированные идентичности и т. д., и т. п.)?

---

102 *История господ и рабов*, указ. статья.

103 См.: Чухров К. Комьюнион // Чухров К. *Просто люди.* М.: Альманах «Транслит» и Своб. марксист. изд-во, 2010. С. 52–67.

АВТОНОМИЯ В ГРАНИЦАХ ПРИЗНАНИЯ И ОТКРЫТОСТИ СОЦИАЛЬНОГО

Ольга Шпарага[1]

Abstract

In the text the concept of *autonomy* in the modern social-theoretical discussions including feminist is considered. In the first part the reconstruction of I. Kant's understanding of autonomy as self-legislations of will is offered. Then the criticism of Kant's understanding of autonomy is proposed, on the one hand for its monologicality (J. Habermas), on the other – for its accent on the selfhood, which presupposes domination over the body and others (M. Cook). Starting with both directions of criticism I suggest to refuse self-sufficiency of the concept of autonomy and to add such elements of interaction as consent and mutual acknowledgment. Autonomy, consent and mutual acknowledgement should be considered thus as elements of the structure of openness of commune and simultaneously to supply and limit each other. Such understanding of autonomy gives us an opportunity at the concepts of modernity and democracy with which the autonomy has always been historically connected.

Keywords: autonomy, acknowledgment, consent, selfhood, legislation, modernity, structure of openness, democracy.

Давая оценку социально-политической ситуации в Беларуси, беларусский философ Владимир Фурс выделяет понятие автономии в качестве ключевой характеристики «современности», или модерности. Автономия, в его интерпретации, – «это не праздная, а практически значимая утопия: она прочерчивает горизонт “политики” – рефлексивного переустановления общества, что в сегодняшних белорусских условиях означает активное “присвоение” самодеятельными гражданами государства, отчуждённого в авторитарном самодовлении»[2]. В схожем смысле понятие автономии используется в исследовании «карты культур Европы» (2008): с его помощью обозначается форма индивидуализма, для которого принципиально значима вовлечённость в социальную жизнь и который поэтому отличен от эгоизма, нарциссизма, гедонизма или этического релятивизма.[3] Понятие автономии

---

[1] Ольга Шпарага – кандидат философских наук, доцент Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

[2] Фурс В. Белорусский проект «современности»? // *Европейская перспектива Беларуси: интеллектуальные модели*. Вильнюс, 2007. С. 54.

[3] Хальман Л., Хагенаас Ж., Моорс Г. Карта культур Европы. Исследование основных ценностных ориентаций населения евро-

позволяет авторам исследования провести различие между американским либерализмом и европейским социолиберализмом.

И тем не менее, в среде современных философов и социальных теоретиков понятие автономии вызывает не меньше критики, чем одобрения. Билл Ридингс в своей интереснейшей посмертной книге 1995 о современном университете критикует автономию, понимаемую как «свободу от обязательств перед другими», поскольку она «таит в себе несбыточную мечту о субъективной самотождественности: о миге, когда моя ответственность перед другими больше не будет меня разрывать изнутри, отдалять от самого себя»[4]. Опасность такой позиции заключается, по мнению канадского философа, в том, что занявшие её человек или сообщество освобождают себя от обязательств, которые вплетены в сети социальных связей, всегда уже определяющих наши действия и поступки. Понимание этого лишает нас автономии и делает продуктивным мышление в логике гетерономии, позволяющей сохранить за социальной связью статус вопроса, поиск ответа на который и есть бесконечное прояснение содержания и характера нашей ответственности.

В своём небольшом тексте мне хотелось бы в самом первом приближении коснуться нескольких линий – одна из которых принадлежит полю гендерной теории – переосмысления понятия автономии теми авторами, которые всё же считают это понятие принципиально важным для современных социальных и политических исследований. Вопрос о том, в чём состоит важность этого понятия, будет, конечно же, центральным для моих размышлениях.

Автономия как самозаконодательствующая воля (И. Кант)

Согласно современному социологу Петеру Вагнеру, понятие автономии коренным образом связано с проектом модерности, поскольку выражает «обращённый к людям призыв самим устанавливать правила как своей индивидуальной, так и совместной с другими жизни»[5]. Следование этому призыву стало возможным в результате освобождения от ограничений, достигнутого в политическом смысле посредством Американской (1776) и Французской (1789) революций и придавшего свободе как врождённой особенности человека измерение основополагающих индивидуальных и коллективных прав. Известный теоретик «идеи Европы» Жерар Деланти связывает это превращение свободы с необходимостью

пейских стран // *Социология*. 2004. № 4. С. 49.

4 Ридингс Б. Университет в руинах. Мн., 2009. С. 240.

5 Wagner P. Über Politik sprechen // [Electronic resource] Mode of access: http://www.boell-bremen.de/veroeffentlichungen.php?npoint=1,0,0&lang=ger#47. Фрагмент этого текста на русском языке см.: http://belintellectuals.eu/publications/228/ Этот текст Вагнера, конечно же, был бы невозможен без его более комплексных исследований модерности, представленных в: Wagner P. *A sociology of modernity. Liberty and discipline.* New York, Routledge, 1994.

решать проблему *социальной интеграции* в изменённых условиях. Эти условия явились результатом отказа от подчинения механизмов интеграции традиционным формам власти или традиционным общественным институтам, будь то церковь или община.[6] В итоге формальное право и демократическое правление – а не самоидентификация властей с волей народа или самоочевидность общественных установлений – начинают служить в качестве средств легитимации социальной интеграции.

С философской точки зрения эта новая форма легитимации немыслима без утверждения автономии. В этом смысле автономия выступает синонимом *общественной свободы*, которую Джон Локк противопоставляет *естественной свободе*. При этом общественная свобода включает в себя как *негативную свободу*, связанную с задачей предостерегать от нелегитимного ограничения автономного действия со стороны государства или общины, так и *позитивную*, выражающую задачу по институциализации той или иной формы самоустановления общественной жизни. Наиболее отчётливым образом понятие *автономии* было сформулировано Иммануилом Кантом, согласно которому

> «воля … должна быть не просто подчинена закону, а подчинена ему так, чтобы рассматривалась также как *самой себе законодательствующая* и именно лишь поэтому как подчинённая закону (творцом которого она может считать самое себя) (курсив мой. – *О. Ш.*)»[7].

Самозаконодательство воли, одновременно подчинённой законам разума, и есть автономия. Это значит, что разум как источник законов определяет волю таким образом, что она освобождается от субъективных склонностей и начинает следовать объективным и универсальным принципам, что превращает её, согласно Канту, в практический разум. Благодаря автономии человек обретает *достоинство*, суть которого состоит в том, чтобы повиноваться только тем законам, которые сам себе даёт его разум.

Самозаконодательствующую функцию воли, или практического разума, решающую для понятия и практики автономии, Кант обозначает как *способность* (*Vermögen*), которая заключается в том, чтобы *мочь хотеть* действовать в соответствии с разумно устанавливаемыми законами. С трансцендентальной точки зрения это означает, что Кант определяет человека как такое априори *могущее хотеть* универсализации своего поведения на рациональных основаниях и потому способное на самостоятельное законотворчество существо. Однако человек существует и эмпирически, но не может, согласно Канту, найти в эмпирическом, или феноменальном, мире *образцы* и *предпосылки* для разворачивания автономии. Если бы дело обстояло иначе, то об автономии в кантовском смысле едва ли

---

6 Delanty G. *Citizenship in the global age. Society, culture, politics.* Open University Press, Philadelphia 2000. P. 69.

7 Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. *Сочинения в 6-и тт.* Т. 4(1). М., 1965. С. 273.

могла вестись речь, так как автономия является источником, или началом, самой себя в отличие от *гетерономии*, в случае которой воля «не сама даёт себе закон, а его даёт ей объект через своё отношение к воле»[8].

Можно в таком случае сделать вывод, что кантовская автономия представляет собой одну из форм понимания человека исходя из *структуры возможного*, или, лучше сказать, являет одну из важнейших форм понимания человека как *трансцендентальной структуры возможного.* Решающим для этой структуры является её *самоустановление* – а не независимость, через которую чаще всего и определяют автономию, – скрывающее под собой реальность универсального рационального порядка. Открытие Канта состоит в том, что никакая рациональная реальность невозможна без способности и желания разумного существа её утвердить, что и выражает автономия, обеспечивающая тем самым моральность.

> «Моральность, таким образом, есть отношение поступков к автономии воли, т. е. к возможному всеобщему законодательству через посредство максим воли».[9]

Автономия в пределах разума имеет, однако, свои внутренние и внешние ограничения, критика которых и привела к переосмыслению этого понятия. Что касается критики внутренних ограничений, то один из её наиболее очевидных вариантов предлагает Юрген Хабермас. Ряд гендерных теоретиков, в свою очередь, также обращают внимание на эти внутренние противоречия, споря с их хабермасовским истолкованием.

Пределы монологизма разума (Ю. Хабермас)

Предложенная Юргеном Хабермасом критика кантовской автономии касается её необходимого разумного контекста. Следует иметь в виду, что Хабермас не ставит под вопрос саму эту необходимость, которая в его философии служит условием для когнитивного обоснования этики. Задачу своей критики философ видит в том, чтобы переосмыслить само понятие *разума* и тем самым связать свой вариант когнитивного обоснование этики также и с эмпирическим, или жизненным, миром.

Проблему метафизического, а точнее, кантианского видения разума Хабермас связывает с его *монологической* природой. В соответствии с нею правило, или максима, поведения, которое может быть обобщено до категорического императива, предписывается всем остальным.[10] Легитимность такого предписания Кант связывает с тем, что оно является самим велением разума, которое

---

8 Кант, *Основы метафизики нравственности*, указ. соч., с. 284.

9 Там же, с. 282.

10 Хабермас Ю. *Моральное сознание и коммуникативное действие.* СПб., 2000. С. 107.

и оправдывает принуждение (*Nötigung*) воли к моральному действию. Хабермасовская неудовлетворенность идеей *разумного принуждения* воли связана с тем, что любое принуждение является по своей структуре каузальным, или инструментальным, и вступает в противоречие со свободным действием. Поэтому, согласно Хабермасу, предписание должно быть заменено *предложением* своей максимы, или правила, всем остальным для проверки возможности её обобщения, или универсализации, в ходе совместного обсуждения.

> «Акцент при этом перемещается с того, что каждый (в отдельности) может, не встречая возражений, желать в качестве всеобщего закона, на то, что все, в согласии друг с другом, желают признать в качестве универсальной нормы».[11]

Участники коммуникации при этом в первую очередь ориентируются не на успех, а «преследуют свои индивидуальные цели при условии, что планы их действий могут быть согласованы друг с другом на основе совместного определения ситуации, в которой они разворачиваются»[12]. В результате, разум из *инструментально-монологического* превращается в *коммуникативно-диалогический*. Коммуникативный разум ориентирован в первую очередь не на логические или прагматические процедуры и результаты, а на интерсубъективное взаимопонимание и согласие относительно универсальных норм, которые невозможны без открытости или публичности их обсуждения. Это, в свою очередь, означает, что *возможность взаимопонимания* предзадана в структуре коммуникативного разума и в ходе взаимопонимания стремится к своей универсальной экспликации.

Это также означает, что Хабермас понимает *структуру возможного* иначе, чем Кант, превращая её из предзаданной монологической структуры разума в возможность людей прийти к консенсусу при решении практических вопросов. Тем самым Хабермас децентрирует и плюрализирует разум, что также можно проинтерпретировать как плюрализацию структуры возможного. Однако при этом философ не ставит под вопрос априорную и универсальную природу этой способности, что приводит к возникновению ещё одной версии критики утверждения автономии в «границах разума». Как я уже писала выше, наиболее отчётливую форму этой второй версии критики можно найти у теоретиков гендера.

---

11 Там же. Хабермас сам при этом цитирует Т. МакКарти.

12 Habermas J. *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.* Suhrkamp, Frankfurt/M., 1995. S. 385.

Автономия в границах признания (М. Кук)

Социальная теоретик Мейв Кук в тексте *Хабермас, феминизм и вопрос об автономии* (1999)[13] начинает свои размышления с замечания о том, что, на её взгляд, идея и значение автономии зачастую недооцениваются феминистскими авторами. Обращение к понятию автономии этих авторов происходит по двум направлениям: в рамках *моральной и политической теории*, с одной стороны, и отталкиваясь от *философии постмодернизма и постструктурализма* – с другой. В центре критики автономии при этом оказывается в обоих случаях не понятие разума, а понятие *самости* (*self*) как важнейшей составляющей структуры *само*законодательной способности.

В рамках первого направления критики понятие самости предстаёт как внеисторичное и развоплощённое. Это ведёт к пониманию личностной идентичности через контроль над собой и через само-обладание, всегда уже находящиеся в центре феминистской критики, поскольку в её ядре лежит господство разума над телом и аффектами, которые тем самым лишаются всякого значения для сферы обсуждения законов, политической жизни и справедливости. С другой стороны, утверждение универсальности самости посредством такого господства над различиями не позволяет задаться вопросом о межчеловеческих отношениях и ставит под вопрос ценности сообщества и его конститутивов.

В рамках второго – постмодернистского – направления критики, близкого по своему духу постколониальной критике, автономия рассматривается как герметичная самость, которая характеризуется совпадением с собой, твёрдостью и единством, противопоставленными фрагментированности, текучести и многообразию. При этом Мейв Кук предлагает отличать саму идею автономии от тех её исторических интерпретаций, которые имеет в качестве своего фундамента Просвещение, или модерный способ мышления. Это значит, что ядро автономии, а именно «способность к критической рефлексии и интеграции личного опыта в связанный нарратив»[14], важным компонентом которой является ответственность за конструирование и реконструирование собственной идентичности, не стоит отбрасывать. В это ядро, однако, необходимо внести дополнительные элементы, привязав критическую рефлексивную дистанцию к контекстам смыслообразования, в которых самость различных людей всегда уже укоренена. Это, согласно Мейв Кук, приведёт к дополнению практики автономии стремлением к интерсубъективному и, в том числе, публичному и политическому признанию и ответственности за согласованный исторический нарратив, который должен ориентироваться на идею блага.

---

[13] Cook M. Habermas, feminism and the question of autonomy // P. Dews (ed.) *Habermas. A Critical Reader.* Blackwell, 1999. P. 178–210.

[14] Cook, *Habermas, feminism and the question of autonomy*, op. cit., p. 180.

Рассмотрение автономии из этой последней перспективы ставит под вопрос её самодостаточность. Обнаруживается необходимость дополнения идеи и практики автономии нормативным ориентиром, который сделает возможной оценку человеческих действий. Поскольку самозаконодательная деятельность может быть направлена также и на недопустимые со стороны других людей цели. Кант, как я попыталась показать выше, решал эту проблему через отсылку к априорной сфере разума, содержащей в себе механизм универсализации правил поведения, который и должен стать препятствием на пути утверждения недопустимых целей: в качестве условия универсализации Кант рассматривал её возможное воздействие на всё человечество. Юрген Хабермас возражает Канту следующим образом: универсализация, не опосредованная интерсубъективным взаимопониманием, будет содержать в себе угрозу, поскольку может быть использована в инструментальных, или стратегических, целях, навязанных посредством хитрости или насилия теми, кто будет предписывать её другим.

Главное замечание Мейв Кук в адрес Хабермасовой модели дискурсивного разворачивания универсализации касается её формальности и абстрактности, за которые немецкого философа часто критикуют и другие авторы. Для их преодоления, согласно Кук, необходимо отношение к идее блага, которая всегда уже была бы привязана к тому или иному контексту жизни. Содержательно это означает, что связь автономии с концепцией блага возможна только через посредство интерсубъективного признания, словами Арендт – через принятие во внимание точки зрения другого. Это значит, что неабстрактный, т. е. неоторванный от контекста его жизни, Другой всегда выступает как носитель социальной, культурной и др. форм идентичности.[15] Задача в таком случае состоит в том, чтобы распознать и признать специфический *локус* его говорения и манифестации этой идентичности в рамках общей дискуссии, исходя из того, что этот локус не ставит под вопрос другие позиции, а способствует расширению или углублению обсуждаемых вопросов и проблем (что Кант обозначает как расширение *образа мысли*).

Основанием для взаимопонимания в таком случае служит не *возможность автономии* (Кант) и не *возможность согласия* (Хабермас), а практика взаимного признания, которая ведёт к расширению контекста совместной жизни и может быть понята через увязывание друг с другом различных позиций и способов решения проблем. Такое взаимопонимание приводит феминистских авторов, к примеру С. Бенхабиб, к понятию *ограниченного*, или *контекстуального, универсализма*. Согласно этой версии универсализма, общезначимые нормы как цель всякого взаимодействия не только конкретизируются благодаря их социально-культурной артикуляции, но и начинают служить в качестве основания для даль-

[15] Ср.: Fraser N. *Die halbierte Gerechtigkeit.* Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2001. S. 111–112.

нейшего обобщения (или оказываются отклонены ввиду невозможности такового).

К понятию воплощённой автономии

Возможность утверждения автономии, с одной стороны, и возможность согласия, с другой, превращаются, в итоге, в моменты практики взаимного признания. Эта практика должна направляться следующим вопросом: *может ли данная конкретная, т. е. социально и культурно укоренённая, форма признания быть универсализована до всеобщей нормы?* Для ответа на этот вопрос необходимо, на мой взгляд, *во-первых*, понимать совместную жизнь как открытый и, вследствие этого, нуждающийся во всё новых обновлениях процесс, а *во-вторых*, рассматривать его участников как *автономных*, т. е. способных давать критическую оценку происхождению и содержанию тех правил, согласно которым они действуют. Отсюда следует, что именно автономия участников приводит к необходимости признания, поскольку способность критической оценки установленных правил кем-то одним с необходимостью обнаружит своеобразие – социальное, культурное, гендерное и пр. – отправной точки этой оценки и потребует её соотнесения с точками зрения других. Это значит, что автономия, всегда уже воплощённая в той или иной социальной или культурной форме жизни, обнаруживает, что позиция Другого требует внимания, поскольку выявляет неравенство, делающее одних более сильными, а других более слабыми при артикуляции своих идентичностей и проблем.

Однако, поскольку участники взаимодействия рассматриваются как самозаконодательствующие, или автономные, то, *в-третьих*, возникает необходимость в проверке того, может ли предлагаемая кем-то из них норма быть значимой для всех участников взаимодействия. В основу *канона* проверки недостаточно, однако, положить то, что всякий человек *может хотеть*, чтобы максима его поступка стала всеобщим законом (Кант), как и *возможность согласия* (Хабермас), понимаемую как трансцендентальная структура совместной жизни. Прежде всего, канон должен опираться на *структуру открытости* этой самой жизни, которая и будет делать необходимыми новые формы признания. Идеал благой жизни, о котором пишет Мейв Кук и другие, будет в таком случае опираться на *структуру открытости* совместной жизни. Эта структура не приводит к релятивизму, поскольку очевидно, что определённые формы индивидуальной и коллективной жизни ставят открытость под вопрос и поэтому нуждаются в критике или отклонении. Открытость в таком случае становится главным критерием сравнения различных форм признания и взаимодействия друг с другом.

Автономия, открытость, демократия

Если теперь вернуться к перспективе постмодернистской критики автономии, на которую ссылается Кук, то можно увидеть связь *структуры открытости* с выводами этой критики. Несогласие Мейв Кук с этой критикой обусловлено тем, что выступающая её продуктом открытая и текучая идентичность не оставляет никаких шансов для политической и других форм субъективации. Это, однако, не должно вернуть нас назад, к просвещенческой модели стабильной и предзаданной структуры субъекта. Это значит, что автономия должна быть осмыслена *интерсубъективно*, т. е. как самозаконодательная способность, разворачивающаяся в интерсубъективном контексте и связывающая ответственность перед собой с ответственностью перед Другим. Тем самым *самость*, на которую обращает внимание Мейв Кук, помещается в контекст взаимодействия и признания, поскольку хотя предпосылки к законотворчеству и можно обнаружить в наших природных задатках, сама эта способность не может развернуться без признания в каждом из нас – женщине и мужчине, богатом и бедном, профессоре и офисном работнике – этой способности со стороны других индивидов. Тем самым самость и автономия становятся необходимыми моментами взаимодействия, в ходе которого и определяется, могут ли закон или норма, предлагаемая тем или иным индивидом, служить в качестве закона или правила для всего сообщества.

Следующий вопрос, которым следует задаться, подвергнув критике просвещенческую модель автономии: следует ли, вслед за Мейв Кук, отождествлять её с *проектом модерности* вообще? Сомнения на этот счёт обусловлены тем, что, согласно П. Вагнеру, с *модерностью* мы должны связывать «не разрешение вопроса о правильной организации совместной жизни людей, а определение *проблематики*, а именно проблемы возможности автономии в условиях неопределённости и неизвестности». Это означает, что

> «если [с начала модерности] никакой – божественный или природный – порядок не может приниматься как сам собой разумеющийся, то порядок социальной жизни людей создаётся ими самими. И такие самоустановленные правила могут принимать очень разные формы – от наделения индивидов преимуществами и мыслей об автономном саморегулировании до договорного ограничения отдельных прав и их делегирования сильному государству»[16].

Такая постановка вопроса ведёт к понятию «многообразия модерностей». Одной из форм выступает просвещенческая форма, которая, как я пыталась показать выше, неразрывно связана с понятием разума. В рамках же представленной в этом тексте её критики может быть предложена альтернативная форма модерности, в которой разумность оказывается укоренена в *структуре открытости совместной жизни людей* и тем самым плюрализо-

[16] Wagner, *Über Politik sprechen*, op. cit.

вана, воплощена и индивидуализирована. *Автономия, согласие* и *взаимное признание* становятся необходимыми элементами структуры открытости совместной жизни, так что они теряют свою самодостаточность и ограничивают друг друга. В итоге, автономия, согласие и взаимное признание словно бы оспаривают друг друга, поскольку *согласие* требует взаимного ограничения *автономии*, в то время как *признание*, напротив, её взаимной артикуляции. Приведённые во взаимосвязь, которую можно было бы рискнуть вслед за Ридингсом назвать *взаимосвязью диссенса*, автономия, согласие и признание образуют открытый – причём как в прошлое, так и в будущее – динамический процесс урегулирования взаимодействия, направленного на определение и переопределение его целей, средств и оснований.

Вагнеровская версия определения модерности важна для нас ещё в одном аспекте. Эта версия позволяет осмысливать также и тоталитарные и авторитарные общества. Решающим для *демократии*, рассмотренной из перспективы «многообразия модерностей», оказывается в таком случае возможность политики в смысле ориентированного на совместно установленные нормы публичного и автономного действия, для *тоталитаризма* же – запрет на политику в этом смысле, несущий в себе и запрет на утверждение автономии.

Если же вагнеровское определение модерности связать с представленной выше критикой кантовской модели автономии, то демократическое осуществление политики должно осмысливаться как *открытый процесс*, фундаментом которого выступает открытость совместной жизни людей. Не менее важной является в таком случае задача по её неустанной *институциализации*, многообразие которой обусловлено невозможностью, как бы её ни преодолевал Хабермас, вынести за скобки наши социальные и пр. статусы и особенности. Это также означает, что так понятая политика содержит в себе критерии для отклонения определённых форм совместной жизни и для допуска других, в качестве критерия для различения которых выступает опасность замыкания контекста совместной жизни, тенденции к которому сохраняются и в определённых формах практикуются и в современных демократиях. Оборотной стороной этой опасности является незавершённость любого демократического процесса, требующая поиска всё новых форм его артикуляции.

С возникновением демократии, согласно М. Гоше, «общество предстаёт перед нами как способное полностью быть поставленным под вопрос»[17]. Следствием этого оказывается перспектива неограниченного социального самооформления и самоорганизации. Вопрос, которым они сопровождаются, звучит следующим образом: как должен выглядеть справедливый или просто прием-

---

17 Gauchet M. Tocqueville, Amerika und wir. Über die Entstehung der demokratischen Gesellschaften // U. Roedel (Hg.) *Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie.* Frankfurt am Main, 1990. S. 154.

лемый социальный порядок? Ответ на этот вопрос нельзя найти нигде, кроме как в самом обществе, то есть посредством утверждения его автономии. Постмарксист К. Касториадис, которого Вагнер наряду с Х. Аренд и К. Лефором относит к представителям *посттоталитарной политической философии*, обозначает такое состояние общества как самоустановление, или самоинституциализацию. Открытость этого процесса можно выразить с помощью предложенной Кантом формулы *институциализации искусства*, несколько изменив её следующим образом: необходимо *быть во взаимодействии с другими свободными от принуждения правил таким образом, чтобы само взаимодействие и институты благодаря этому получали новые правила, а действие превращалось в образцовое.*[18]

И именно такое понимание демократии и политики вызывает особые трудности в таких постсоветских странах, как Беларусь, в которых и индивидуальная, и коллективная жизнь определяется через отталкивание либо от структуры необходимого (истории, менталитета, мирового порядка и пр.), либо от такой её критики, которая ведёт к релятивизму, поскольку возможное – выступающее в качестве альтернативы необходимого – понимается как асубъективное и чуждое всяким правилам (такая форма понимания возможного обозначается Мейв Кук постмодернистской и критикуется именно за её релятивистские следствия). Задача философии, следовательно, состоит в том, чтобы переосмыслить понятия модерности и автономии, на основании чего предложить альтернативное понимание структурирования и институциализации *социально и политически возможного*.

---

[18] Цит. по: Шпарага О. *Пробуждение политический жизни. Эссе о философии публичности.* Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2010.

О МАРКСИСТСКОЙ ТЕОРИИ ЛЮБВИ[1]

Альмира Усманова[2]

Abstract

The article explores the role and the status of the concept of Love in classical Marxist theory *vis-à-vis* feminist discourses of love and intimacy. At first sight it may seem that Marxism (being primarily a socio-economic theory) has nothing to do with love, however, this particular 'indifference' has its own historical and political reasons. The author argues that Marxist project of gender emancipation and its approach to the issues of marriage, family and sexual relationship has resulted from the appropriation of some discourses of love and/or deliberate denial of other topoi, which had been of crucial importance for the European culture (starting from the ancient philosophies of love and proceeding to the mythologies of courtly and romantic love). Marxism excepted 'love' from the domain of private life and intimacy and assigned to it political meaning, having brought together the issues of sexuality, (private) property and the social order, which would be based on the principles of justice and equality. This conceptual framework was inherited my K. Marx and F. Engels from French utopian socialists and was further elaborated by Soviet Marxists in the context of revolutionary praxis of the Soviet 1920s. The author demonstrates that 'love' has no place in Marxist theory in a sense that it denies the value of non-reproductive love (all together with subjectivity and individual autonomy which can be seen as cornerstones of feminist theory), for the latter compromises the politico-economic project of the transformation of the social structure under socialism. However, the idea of the emancipation of love from the repressive order of capitalism and the analysis of correlations between love and commodity exchange has paved the way to the 'political critique of sexuality, desire and love' (E. Illouz).

Keywords: marxism, love («free love», non-reproductive love, «pure love», courtly love, romantic love, «individual sexual love»), sexuality, family, promiscuity, sexual asceticism, private property.

1 Пользуясь случаем, я хотела бы поблагодарить Аудроне Жукаускайте за подлинно дружескую поддержку в написании этой статьи.

2 Альмира Усманова – кандидат философских наук, профессор департамента медиа и коммуникации Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

> “Требование (женское) свободы любви” советую вовсе выкинуть. …В самом деле, что Вы под ним понимаете? Что можно понимать под этим?
>
> *В.И. Ленин*[3]

> Слово “любовь” имеет не один и тот же смысл для мужчин и женщин, что является источником возникающих между ними недоразумений.
>
> *Симона де Бовуар*[4]

Любовь как привилегированный объект философской рефлексии

Не будет преувеличением сказать, что в основе философии лежит понятие любви. Любовь сокрыта в самой сердцевине философской рефлексии – идёт ли речь о любви к истине, любви к ближнему, любви к Богу, любви к Родине или любви к Другому, о любви как эстетическом переживании, христианской добродетели или как особом опыте (интер)субъективности. «Тот, кто не познал сначала, что такое любовь, никогда не придёт к пониманию того, что такое философия» – написал Ален Бадью в своей недавней книге *Похвала любви*[5]. Возможно, с различения понятий «агапе» (αγάπη), «эроса» (ἑρως), «филии» (φιλία) и «сторге» (στοργή) и началось истинное «любомудрие». В то же время в истории западной культуры во многом именно благодаря философским медитациям любовь обрела статус не только высшей этической ценности, но и привилегированного объекта репрезентации в литературе и искусстве – во всей его противоречивости и полисемичности.[6] Признание особого символического статуса любви в европейской культуре очень точно обозначено в парадоксальной, на первый взгляд, мысли Дени де Ружмона (Denis de Rougemont) о том, что Западный

---

3 Ленин В.И. *Письмо И.Ф. Арманд, 17 января 1915 г.* // Ленин В.И. ПСС. Т. 49. С. 52.

4 Бовуар С. де. *Второй пол.* М: Прогресс, 1997. С. 723.

5 См.: Badiou A., Truong N. *Éloge de l’amour.* Paris: Flammarion, 2009.

6 Достаточно сказать, что каждое из приведённых выше понятий, использовавшихся древними греками для обозначения любви в различных её модальностях, содержало в себе множество смысловых нюансов, которые в дальнейшем (и уже в других языках) обрели самостоятельное концептуальное развитие – и отнюдь не только в рамках философии любви. Некоторое представление о разнообразии и способах интерпретации феномена любви в философских учениях даёт антология трактатов о любви; см.: *Трактаты о любви* / Под ред. О.П. Зубец. М.: ИФРАН, 1994.

мир – это, прежде всего, идея любви («L'Occident, c'est avant tout une conception de l'Amour»[7]).

Не вдаваясь сейчас в детальное исследование истории вопроса (что было бы крайне затруднительно, учитывая множественность и разнообразие интерпретаций любви), можно, тем не менее, предположить, что практически в любой философской концепции мы обнаружим фрагменты «любовного дискурса» – от Платона и Спинозы до Киркегора и Сартра.[8] Симптоматично, что феминистская философия также началась с трактатов о любви: я имею в виду один из первых философских текстов, написанный в русле неоплатонической традиции и опубликованный в 1547 итальянской куртизанкой Туллией Д'Арагона[9], чей статус публичной женщины сделал возможным и публичное высказывание о «бесконечности любви», а также и другой, получивший известность при жизни автора, текст, написанный в XVI веке, – эссе *О любви и безумии* французской поэтессы Луиз Лабэ[10]. Для современной феминистской философии тема любви сохраняет значение не тривиального, а подлинно экзистенциального вопроса, который далёк от своего окончательного разрешения. Более того, как считает Юлия Кристева, огромное количество текстов, написанных женщинами, связано в первую очередь именно с переформулированием идеи любви вследствие глубинной неудовлетворенности христианской концепцией любви, которая, с одной стороны, образовала глубокие метастазы в европейских нарративах о любви, но, с другой – никоим образом не соответствует ни потребностям, ни желаниям женщины как суверенного субъекта. По её мнению, и сам феминизм является продуктом кризиса предшествующих представлений о любви…[11]

Словом, было бы более чем странно, если бы нам удалось найти авторов или концепции, в которых эта тема не затрагивается вовсе. Не является исключением и марксистская традиция. Однако на первый взгляд может показаться, что философия любви и марксизм – взаимоисключающие дискурсы. Марксизм традиционно воспринимается как социально-экономическая теория (по крайней

---

[7] См.: Rougemont D. de. *L'amour et l'Occident.* Paris: Librairie Plon, 1939. На русском языке опубликован фрагмент из этой книги, см.: Ружмон Д. де. Любовь и Запад (главы из книги) // *Новое литературное обозрение.* 1998. № 31. С. 52–72. Примерно в таком же ключе трактует феномен любви и его значение для всей европейской культуры и Юлия Кристева (см.: Kristeva J. *Tales of Love.* New York: Columbia University Press, 1987).

[8] В качестве примера можно было бы вспомнить о том, какую мыслительную траекторию прошло понятие «агапе» – от *caritas* (жертвенной и снисходительной любви) до творящей энергии природы (у Ч.С. Пирса).

[9] См.: D'Aragona T. *Dialogue on the Infinity of Love.* The University of Chicago Press, 1997.

[10] См.: Labé L. *Oeuvres complètes. Sonnets – Elegies. Debat de Folie et d'Amour.* GF – Flammarion, 1986.

[11] Kristeva J. Talking about *Polylogue* // T. Moi (ed.) *French Feminist Thought. French Feminist Thought.* A Reader Blackwell, 1987. P. 112.

мере в том, что касается классического марксизма), для которой «чисто культурные» вопросы являются маргинальными и в чём-то даже вредными (наносящими репутационный ущерб?). Признание вклада нео- и постмарксистов в развитие социологии культуры и искусства, а также и психоанализа, не положило конец спорам о том, не уводят ли размышления о культуре и культурной политике в сторону от материалистического проекта марксизма и не компрометируют ли подобные дискуссии «систематическое понимание общественных и экономических способов производства»[12]. Поэтому, несмотря на то что вопросы брака, семьи и неравенства, основанного на половом различии, были проработаны в марксизме наиболее тщательным образом (по сравнению, например, с либеральными идеологами), на вопрос, есть ли место «любви» в философии исторического и диалектического материализма (говорим ли мы о любви как философском концепте или как о значимом культурном мифе, связанном с европейской традицией куртуазной и романтической любви), мы, скорее всего, услышим отрицательный ответ как от последователей (не обязательно сторонников ортодоксии), так и от критиков марксистской теории.[13] Примечательно, что несколько лет назад журнал *Science & Society*[14], объявляя тему номера *Marxism and Love*, сформулировал её следующим образом: *What's Love got to do with it?* – в то время как мой вопрос звучал бы совсем в другой формулировке: *Marxism and Love: What's Marxism got to do with it…*

Странное безразличие марксистского дискурса к проблеме любви имеет, однако, свои исторические и политические причины, исследованию которых и посвящена данная статья. Тем более что речь на самом деле должна идти не о безразличии, а о весьма симптоматичных умолчаниях и лакунах, обнаруживающихся при внимательном прочтении марксистских теоретических текстов – в том смысле, что и идеологически, и лингвистически любви нет места в материалистической философии марксизма. И это не «филистерство», не ханжеское лицемерие – ведь, напротив, марксистским теоретикам удалось разблокировать молчание вокруг самых проблемных зон сексуальной жизни, переведя их из регистра табуиро-

---

12 Я имею в виду размышления Джудит Батлер, высказанные ею в полемическом ключе в работе *Merely Cultural* (*New Left Review*. 1998. January-February. № 227. P. 33–44). На русском языке см.: Батлер Дж. Чисто культурное // *Введение в гендерные исследования.* Хрестоматия. Ч. II; под ред. С. Жеребкина. СПб.: Алетейя, 2001. С. 289–305.

13 Симптоматично, что в антологиях и монографиях, посвящённых «философии любви», в лучшем случае мы обнаружим главы, посвящённые Ф. Энгельсу и его работе о происхождении семьи, частной собственности и государства, но вряд ли можем рассчитывать на изложение более или менее целостной концепции «теории любви» в рамках марксистской традиции в целом; в качестве примера см.: Шестаков В. *Эрос и культура: философия любви и европейское искусство.* М.: Республика; ТЕРРА-Книжный клуб, 1999.

14 Журнал марксистской теории и анализа, основанный ещё в 1936 г.

ванных (психологических или даже психиатрических) тем в область социального анализа, предложив соответствующий аналитический инструментарий, – а именно неуместность. В мои намерения не входит стремление доказать, что в действительности марксизм – это своего рода философия любви (это было бы слишком сильным утверждением), но то, что меня интересует, это вопрос о том, каким образом тема любви, будучи вынесенной за скобки марксизма как социально-политического учения, при этом оказывается своеобразным *petit objet a*, на «месте» которого воздвигается здание всего исторического материализма, а позднее – теория и практика пролетарской революции в России. По меньшей мере, я надеюсь показать, что марксистские взгляды на брак, семью и отношения между полами сформировались вследствие апроприации или отторжения значимых для европейского сознания культурных топосов, связанных с темой любви.

На каком материале возможно исследование этого вопроса – о месте и значении любви в марксистском дискурсе? Здесь мы имеем дело с четырьмя различными типами источников.

Во-первых, это теоретические тексты, политические манифесты и тезисы выступлений представителей разных поколений марксистов, как-то: работа Августа Бебеля *Женщина и социализм*, 1979; книга Энгельса *Происхождение семьи, частной собственности и государства*, 1884; выступления и статьи Александры Коллонтай (*Новая женщина*, 1913; *Дорогу крылатому Эросу!*, 1923; *Отношения между полами и классовая мораль*, 1922; *Революция быта*, 1923); Арона Залкинда (*Двенадцать половых заповедей революционного пролетариата*, 1924; *Половой вопрос в условиях советской общественности*, 1926) и т. д.

Во-вторых, это частная переписка марксистских теоретиков нескольких поколений: в некоторых случаях – это деловая корреспонденция (что в первую очередь касается переписки Маркса и Энгельса с различными респондентами), но в основном – дружеская и интимная – например, между Лениным и Инессой Арманд, между Вальтером Беньямином и Асей Лацис[15] (а также Теодором В. Адорно, Герхардтом Шолемом или же Юлой Радт), между Розой Люксембург и её адресатами (например, Лео Йогихесом), между Антонио Грамши и сестрами Шухт.

В-третьих, это мемуарная литература – дневники и воспоминания (например, *Московский дневник* (1927) Вальтера Беньямина или же воспоминания Клары Цеткин о беседах с Лениным, вышедшие в 1955); но также здесь было бы уместно вспомнить и

[15] К сожалению, в рамках данной статьи не представляется возможным осуществить детальный анализ переписки между всеми выше- и нижеупомянутыми персонажами интеллектуальной истории «левой мысли». Но, справедливости ради, следовало бы сказать, что во всех этих случаях (от Вальтера Беньямина с Асей Лацис до Ленина с Инессой Арманд) *happy end*, по определению, был невозможен, что вытекает из самого характера отношений между людьми, пытавшимися подчинить личное политическому на протяжении всей своей жизни…

о дневниках «туристов-троцкистов» – западно-европейских интеллектуалов, симпатизировавших марксизму и совершивших в разное время поездки в СССР (воспоминания Лиона Фейхтвангера, Андре Жида, Рене Этьембля и др.), в которых мы можем найти немало интересных свидетельств и наблюдений, касающихся несовершенств социалистического строя.

В-четвёртых, это литературные тексты – в первую очередь это касается повестей и рассказов, написанных Александрой Коллонтай (таких как *Любовь трёх поколений*, 1923; *Василиса Малыгина*, 1923 или *Большая любовь*, 1927), но также следовало бы учесть и большое количество литературных произведений, опубликованных в Советской России в эпоху нэпа и касающихся животрепещущих вопросов любви, половой этики и классовой морали освобождённого пролетариата…

К этому следует добавить, что количество работ (на разных европейских языках), посвящённых исследованию личной корреспонденции вышеупомянутых авторов, равно как и их позиции по вопросам приватной жизни, «индивидуальной половой любви» и сексуальной этики, – поистине неисчислимо. Именно по этой причине мне следует сказать о том, что я не претендую на исчерпывающее рассмотрение обозначенной проблемы, отдавая себе отчёт в том, насколько сложна и неисчерпаема предложенная тема (поэтому я позволю себе довольно субъективным и иногда насильственным образом осуществлять отбор текстов, позволяющих прояснить основные вопросы, затрагиваемые в данной статье), однако самим жестом (*a tribute to marxism?*) мне хотелось бы не только реанимировать дискуссии о разнообразии и продуктивности марксистской традиции, но и обозначить некоторые малоизученные или незаслуженно забытые темы, позволяющие освежить наше понимание взаимоотношений между марксизмом и феминизмом – отношений, которые нередко трактуются как «неудачный брак»[16].

Теоретический/политический «брак» между марксизмом и феминизмом был, возможно, потому не вполне удачным, что с самого начала он носил инцестуозный характер – я имею в виду наличие почти кровнородственной связи между феминизмом и социализмом. Вопросы семьи и брака, равно как и обсуждение способов социальной регуляции сексуальности, всегда были «архиважными» (позволю себе позаимствовать словечко из полемического лексикона Ленина) для марксистской теории. Для социалистического феминизма до сих пор имеет огромное значение тот проект эман-

---

[16] Например, в начале 1990-х появилась статья Б.Э. Шелтон и Б. Эггер *Вынужденная свадьба, несчастный брак, беспричинный развод? Размышления над отношениями феминизма и марксизма* (Shelton B.A, Agger B. *Shotgun wedding, unhappy marriage no-fault divorce? Rethinking the feminism-Marxism relationship*, 1993). Другим примером можно считать известную статью Корнелии Клингер; см.: Клингер К. Либерализм – марксизм – постмодернизм. Феминизм и его счастливый или несчастный «брак» с различными теоретическими течениями XX столетия» // *Гендерные исследования*. 1998. № 1. С. 35–54).

сипации, который был сформулирован классиками марксизма, но в ещё большей степени, наверное, важны критический импульс и «научно обоснованное»[17] представление об исторически преходящем характере всех социальных устоев. Однако критика «буржуазного феминизма», неоднократно звучавшая со стороны последователей Маркса в Советской России, целью которой было подчинение феминистского проекта эмансипации более «универсальным» (классовым) целям[18] (что привело к формированию устойчивого иммунитета нескольких поколений советских и постсоветских граждан к феминистским идеям в целом), в какой-то момент заблокировала возможность продуктивного диалога между обеими традициями критического мышления, породив взаимную неприязнь и забвение общего прошлого. Учитывая значимость этой темы – почему марксизм и феминизм (по крайней мере, в советской культуре) оказались чуть ли не идеологическими антиподами (вопреки родственности их теоретических и политических взглядов), – я полагаю, что в рамках данной статьи будет весьма уместным обращение к дискуссиям по вопросам любви и брака, которые разворачивались в Советской России на протяжении почти целого десятилетия (вплоть до 1929 г.), что позволит нам проследить и понять истоки этого взаимного отторжения.

Как мне представляется, водораздел между феминизмом и марксизмом пролегает в сфере решения (или обсуждения) двух основных (и тесно связанных между собой) вопросов*: вопроса о любви* и *вопроса о семье как политэкономической категории*. Что касается вопроса о семье, то здесь, как отмечает Джудит Батлер, для социалистического феминизма имело решающее значение открытие того факта,

> «что семья не дана от природы, и что как специфически социальная регуляция функций родства она обусловлена исторически и в принципе поддаётся трансформациям»[19].

И в *Немецкой идеологии* (1846) Карла Маркса, и в работе Фридриха Энгельса *Происхождение семьи, частной собственности и государства* (1884) эксплицитно сформулирована мысль о том, что сфера сексуального воспроизводства – это часть материальных условий жизни, а это означает, что проблема воспроизводства себе подобных («производство самого человека, продолжение рода») входит в сферу интересов политической экономии. Однако Батлер

---

17 Учитывая, что марксистская теория в Советском Союзе в конце концов свелась к стандартному набору воспроизводимых (к месту и не к месту) лингвистических клише, некоторые из фразеологических оборотов (которые сами по себе вполне нейтральны) мне приходится брать в кавычки, обозначая тем самым критическую дистанцию по отношению к дискурсивным конструкциям марксизма-ленинизма.

18 Я полагаю, что дискуссии об универсализме и партикуляризме в отношениях между марксизмом и феминизмом ещё далеки от своего разрешения.

19 См.: Батлер, указ. соч., с. 298.

подчёркивает, что как только под вопрос ставится нормативная сексуальность (а тем самым и роль нормативной гетеросексуальной семьи) – связь между критическим анализом и концепцией способа производства в рамках марксистской теории общества становится эфемерной. Для самой Джудит Батлер (в рамках дискуссии о том, что можно считать «чисто культурным» с точки зрения марксизма) здесь имеет значение то, что маргинализация и обесценивание ненормативных сексуальностей вовсе не является проблемой только культурного признания, поскольку, по сути, такой подход подрывает основы марксистской политэкономической теории.[20]

В том же ключе (следуя логике рассуждений Джудит Батлер) я хотела бы здесь отметить, что таким же образом компрометирует политэкономическую теорию марксизма и представление о *нерепродуктивной любви* – то есть психосоматической связи между двумя индивидами, в чьи цели не входит воспроизводство потомства, а тем более забота об общественном благе, то есть об интересах всего социума. Иначе говоря, можно предположить, что любовь – как чувство, не подчинённое ни классовым интересам, ни репродуктивной функции, – по сути, составляет основу женской автономии как средоточия самости (то есть эмоциональной автономии, обособленной (настолько, насколько это возможно в каждом конкретном случае) от экономических отношений), и именно этот конфликт «интересов» между марксистами и феминистами, я думаю, достаточно очевидным образом вытекает из двух эпиграфов, которые предваряют прочтение данной статьи, равно как и объясняет мысль Юлии Кристевой об отсутствии нарративов о любви в западной культуре, которые были бы приемлемы для женщин(ы).

Любовь, частная собственность и принципы справедливого устройства общества

Как известно, тремя основными источниками (и «составными частями») марксизма являлись французский утопический социализм, немецкая идеалистическая философия и английская классическая политэкономия. Тема любви, половой морали и регулирования семейных отношений досталась марксизму в наследство от французских утопистов, которые связали идею любви с идеей разумной и справедливой социальной организации. Мне представляется, что многие из этих идей оказались чрезвычайно востребованными после революции, поскольку в Советской России 1920-х гг. вопросы любви были неразрывно связаны с начавшейся «революцией быта», а в утопических проектах построения справедливого общества, сформулированных в конце XVIII – первой половине XIX вв., мы обнаруживаем немало конкретных деталей, касающихся регламентации повседневной жизни в обществе будущего во всех её аспектах – от личной гигиены до вопросов воспи-

[20] См.: Батлер, указ. соч., с. 298.

тания детей и разделения обязанностей в домашнем хозяйстве.[21] В любом случае знакомство с теориями Шарля Фурье или Теодора Дезами позволяет лучше понять, на каких аргументах базировались взгляды Александры Коллонтай и Арона Залкинда (во многом противоположные друг другу) на сексуальные отношения и любовь при социализме.

Будучи солидарными в вопросе о том, что новый мир невозможен без гармонизации отношений в сфере эмоциональных привязанностей, французские утописты, однако, расходились в деталях: воспитание или же законодательство должно играть решающую роль в преобразовании отношений между мужчинами и женщинами; должен ли социализм поощрять полигамию (как проявление свободы индивидов в выборе своего сексуального партнёра при упразднении «нерушимости» брачных уз), или же только моногамный и верный брак обеспечит поддержание социалистических принципов; как скажется полигамия на трансформации брачных отношений и воспитании детей; является ли любовь (как форма эмоциональной привязанности) движущей силой в создании брака, или же заключение браков определяется некой иной, надындивидуальной целесообразностью (забота о здоровье будущего потомства, защита государственных интересов и т. д.). Так, Этьен-Габриэль Морелли ещё в середине XVIII века в *Кодексе природы*[22] недвусмысленно высказывался против любых проявлений «разврата» (полигамный брак или же адюльтер), что должно регулироваться брачными законами, которые, в том числе, предусматривают и немедленное вступление в брак всех, кто достиг брачного возраста (для Морелли – это 15–16 лет); полагая, что безбрачие – это общественное зло, Морелли допускает возможность безбрачия только для лиц, достигших… сорокалетнего возраста, а возможность развода – лишь для тех, кто прожил совместно не менее десяти лет…

Идеи Теодора Дезами наиболее систематическим образом высказаны в трактате *Кодекс общности* (1843)[23]. Для Дезами одним из главных объектов критики выступает «режим семейного очага» (антипод «режима общности»), оплотом которого являются патриархальная семья, власть отца, подчинённое положение женщины и соответствующие формы ведения хозяйства. Он настроен решительно против регламентации половых отношений в интересах общества и человеческого рода, поскольку это, как он пишет, создаёт угрозу разрушения «сладкого чувства любви», при этом парадоксальным образом право на нерегламентируемую обществом

---

21 Как известно, «воображаемые миры» на удивление реалистичны и насыщены множеством точных деталей, и хотя это в большей мере относится к литературному диегесису, описание воображаемых миров в философских утопиях подчиняется тому же правилу.

22 См.: Морелли Э.-Г. *Кодекс природы, или Подлинный дух её законов.* М.: АН СССР, 1947 (*Code de La Nature, ou le véritable Esprit de ses Loix*, 1755).

23 См.: Дезами Т. *Кодекс общности.* М.: АН СССР, 1956 (*Code de la communaute*, 1842).

любовь утверждается им на языке закона: пункт 3 «Законов о союзе полов» в *Кодексе общности* гласит:

> «Никакие другие узы, *кроме взаимной любви,* не смогут связать друг с другом мужчину и женщину».

Родительская любовь (к детям) является, однако, серьёзным препятствием на пути к созданию системы общности; так, Дезами пишет:

> «Что мне кажется чрезвычайно порочным – так это *создание родительского очага*, где система *общности* сможет оказывать только косвенное и даже второстепенное влияние».[24]

Вслед за Морелли, усматривавшим в частной собственности и «любостяжании» исток всех пороков и несчастий общества, он утверждает, что причиной извращения любви в современном обществе является частная собственность (и принуждение – счастье как отдельных индивидов, так и всего общества не может быть основано на принуждении)[25]. Залог справедливого устройства общества – свободный союз мужчины и женщины, полное равенство полов и свобода расторжения браков. «Общность» имущества – единый «общественный очаг» – и совместное воспитание детей являются гарантией того, что при разводе никто не пострадает – ни имущественно, ни психологически. Вопрос состоит в том, как сделать этот общественный очаг «центром дружбы и любви» для всех членов коммуны. В этой единой семье (всё общество) отменяется и *нерасторжимая* моногамия: люди могут сходиться и расходиться исключительно в силу влечения друг к другу.

В *Кодексе* мы обнаруживаем и ещё одну тему, которая позднее, в XX веке, в различных, и отнюдь не только марксистских («линия Залкинда» в Советской России), работах займёт одно из центральных мест, – это тема «моральной гигиены», освящённой брачными узами.[26] Согласно мысли Дезами, утверждение новых гигиенических норм, основанных *на любви к себе* (фуколдианское *le souci de soi? – А. У.*), путём воспитания будет способствовать тому, что отказ от моногамии не приведёт к «разврату». К сожалению, последующее сведение другими теоретиками темы моральной гигиены к «гигиене брака» было значительным упрощением в постановке самой проблемы. Говоря о «гигиене», французский теоретик

[24] Дезами, указ. соч., с. 253.

[25] Очевидно, что идея «диктатуры» пролетариата совершенно противоположна утопическому представлению об обществе, основанном на согласии и доброй воле.

[26] В качестве примера можно сослаться на книгу Жоржа Сюрбле *Жизнь вдвоём: гигиена брака* (см.: Surbled G. *La vie à deux. Hygiène du marriage*. Paris: A. Maloine & Fils, 1913), в которой он развивает идеи, сформулированные в двух других своих книгах под характерными названиями *Здоровая любовь* и *Нездоровая любовь* (он использует термин *l'Amour malade*). Тема медикализации дискурса о браке и семье во второй половине XIX века – предмет отдельных размышлений.

имеет в виду совокупность правил поведения индивида, обусловленных его физическими потребностями и чувствами. Соблюдение правил моральной гигиены, как он полагает, обеспечит и «чистоту в любви»[27].

Я хотела бы оставить в стороне вопрос о контроверзах, связанных с понятием «чистой любви» (тем более, Дезами имеет в виду не «чистую любовь», а именно «*чистоту в любви*»), поскольку это увело бы нас очень далеко от обсуждаемой здесь темы, однако отсылка к этому понятию в контексте данной статьи не случайна. Тому есть несколько причин. *Во-первых*, было бы уместно вспомнить, что «материалистическая» теория любви, обнаруживаемая нами в текстах французских утопистов, стала возможна, в том числе, и потому, что к середине XIX века детеологизация «чистой любви» уже состоялась.[28] *Во-вторых*, именно по контрасту с идей «чистой любви» в религиозном смысле проясняется настойчивое использование многими марксистами понятия «индивидуальная половая любовь». (Признаться, мне далеко не сразу удалось понять, почему в работах первого поколения марксистов любовь практически всегда упоминается именно в таком словосочетании – как если бы в качестве невидимых ветряных мельниц, на которые была направлена вся тяжёлая артиллерия марксистской мысли, – *одновременно* оказывались «любовь» в полигамном обществе (промискуитетные половые отношения) и любовь, не предполагающая никаких сексуальных отношений вообще (очевидным образом, отсылающая к христианскому представлению о любви к Богу и монашеской аскезе).) *В-третьих*, в советском лексиконе представление о бескорыстном и лишённом сексуальных коннотаций чувстве связывалось именно с понятием «платоническая любовь» (и, будучи редуцированным к культурному клише, данное понятие сохраняет вышеобозначенный смысл по сей день), несмотря на то что «платоническая любовь» – лишь один из вариантов трактовки идеи «чистой любви». Показательно также, что конфликт Любви и Идеи, эксплицитно сформулированный в советской культуре[29], может быть прекрасной иллюстрацией на тему того, к чему привело разделение философской и религиозной версий «чистой любви», а также – как связаны понятия «чистой любви» (как спиритуалистического, экстатического переживания) и полового аскетизма (как сознательного отказа от мимолетного «сексуального удовлетворения», продиктованного, в том числе, и гигиенической заботой о себе) в большевистской идеологии.

---

27 Развитие этой темы можно обнаружить полвека спустя в переписке Инессы Арманд и Ленина, в 1915 г.; так, комментируя предлагаемые Арманд трактовки понятия «свобода любви», Ленин пишет: «Поцелуи без любви у пошлых супругов *грязны*. Согласен» (см.: Ленин, *Письмо И.Ф. Арманд*, указ. соч., с. 55.)

28 Более подробно на эту тему см.: Brun J. le. *Le pur amour de Platon à Lacan*. Paris: Seuil, 2002.

29 Я рассматриваю эту проблему в другом тексте, посвящённом «историко-героическим» фильмам 1960-х гг.

Вопрос о полигамии (и промискуитете) – на самом деле чрезвычайно важный для всей марксистской теории, поскольку он тесно связан с проблемой «общности» и объектами обобществления, что в свою очередь позволяет нам увидеть связь между частной собственностью как экономической категорией, обозначающей неотъемлемое право субъекта на вещи и другие «богатства», и «имущественными отношениями» в сфере эмоционально-психологической.[30] Показательно, что если для Дезами обобществлению подлежат только вещи, то для Шарля Фурье – обобществление распространяется и на людей обоего пола. (В своей скандально известной работе *Новый любовный мир*[31] Фурье приводит пример, в котором речь идёт о нескольких самых привлекательных в физическом смысле мужчинах и женщинах, которые есть в каждом городе. Эти люди обязаны «поделиться» собой с теми, кто их желает – поскольку в мире социальной гармонии страсти каждого должны удовлетворяться в полной мере, а социальная сплочённость в фалангах должна обеспечиваться как трудовыми отношениями, так и сексуальным (в различных сериях и с различными сексуальными партнёрами).)

Каждое из этих утверждений само по себе достаточно проблематично, но все вместе они представляют собой почти неразрешимый клубок противоречий, сотканных из фрагментов самых разных любовных дискурсов – от христианской морали до идеалов романтической любви. Неудивительно, что в Советской России при попытке практической реализации марксистской программы социальных преобразований во всех сферах не возникло, да и не могло возникнуть единой точки зрения по вопросам любви и «половой морали», поэтому и «брачные сценарии» менялись чуть ли не каждое десятилетие.

Энгельс, уделив немало внимания проблеме возникновения моногамии (и нуклеарной семьи), полагал, что причины возникновения единобрачия – сугубо экономические (а не романтические, если можно так сказать), а именно: наследование имущества и ведение домашнего хозяйства. «Индивидуальная половая любовь» является следствием того, что богатство переходит в частное владение отдельных семей и отныне наследуется по мужской линии (по

---

30 К сожалению, в рамках данной статьи невозможно рассмотреть все аспекты этой проблемы – начиная с того, что к моногамии на протяжении многих веков «приговаривались» только женщины (о чем писали и Бебель, и Энгельс), и коммунизм – устранив основы неравенства – должен был утвердить моногамию как правило и для мужчин (однако не по принуждению), и переходя к тому, что слишком часто марксизм подвергался нападкам извне за пропаганду полигамии, хотя ещё в *Коммунистическом манифесте* Маркс и Энгельс попытались объяснить, почему отказ от модели буржуазного брака вовсе не означает отстаивание идеи об «общности жен».

31 См.: Фурье Ш. Новый любовный мир // *Трактаты о любви*; под ред. О.П. Зубец. М.: ИФРАН, 1994. С. 32–52.

отцу).[32] Стоит вспомнить, что, согласно Энгельсу, это историческое «достижение» по сути означало ниспровержение материнского права и явилось «началом *“всемирно-исторического поражения женского пола”:* муж захватил бразды правления и в доме, а жена была лишена своего почётного положения, закабалена, превращена в рабу его желаний, в простое орудие деторождения»[33].

Энгельс полагает, что («половая») любовь, не скованная брачным контрактом, возможна только среди угнетённых классов, то есть в среде пролетариата, но при этом, поскольку «здесь нет никакой собственности, для сохранения и наследования которой как раз и были созданы моногамия и господство мужчин»[34], устраняются и все основы «классической» моногамии. С одной стороны, это утверждение позволяет нам увидеть, что любовь в марксистской теории оказывается своеобразной панацеей от промискуитетных половых отношений; с другой стороны, означает ли это, что упразднение индивидуальной буржуазной семьи, основанной на экономическом подчинении женщины мужу как кормильцу, вместе с отменой частной собственности предполагает иную форму брака – без прав собственности во всех смыслах? Что, собственно говоря, в таком случае можно понимать под браком? И коль скоро брак либо освящается на небесах (то есть санкционируется церковью), либо узаконивается светской властью, то какую роль в формировании нуклеарной семьи при изменении общественного строя должно играть государство – в условиях, когда церковь лишается своих посреднических функций?

Частично ответы на эти вопросы мы можем найти в работах Маркса и Энгельса, но в ещё большей мере нам здесь был бы полезен экскурс в историю обсуждения этих проблем в первые годы Советской власти, поскольку именно революционный праксис в полной мере обнажил все те противоречия, о которых шла речь выше.

«Левое неприличие» Октября, *или* Обмен женщинами при коммунизме[35]

Изменение семейного права стало одной из первых забот большевиков, попытавшихся сразу же законодательно закрепить «научно обоснованные» взгляды на брак и семью с опорой в первую

32 См.: Энгельс Ф. *Происхождение семьи, частной собственности и государства* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 21. С. 60–61.

33 Энгельс, указ. соч., с. 58.

34 Там же, с. 74.

35 Здесь я парафразирую выражение Юрия Цивьяна, анализирующего «левое неприличие» в фильме Сергея Эйзенштейна «Октябрь» (см.: Цивьян Ю.Г. *Историческая рецепция кино: Кинематограф в России, 1896–1930.* Рига: Зинатне, 1991. С. 354). Говоря об «обмене женщинами», я имею в виду не только и не столько все те идеи относительно первобытных систем родства, которые мы можем найти у западных антропологов (в первую очередь, Клода Леви-Стросса), сколько феминистскую интерпретацию этого феномена, предложенную Гейл Рубин.

очередь на те идеи, которые были высказаны Энгельсом и Марксом, но, по сути, следуя тем утопическим принципам, которые мы находим не только у Дезами и Фурье, но и у их предшественников, далеких и близких – Ликурга, Мора, Кампанеллы, Морелли, Руссо, Гельвеция и др.[36] Первыми актами, положившими начало советскому семейному праву, были Декреты ВЦИК и СНК РСФСР от 18 декабря 1917 г. «О гражданском браке, о детях и о ведении книг актов состояния» и от 19 декабря 1917 г. «О расторжении брака», которые, как известно, в первую очередь были направлены на изменение положения женщин. Авторы этих декретов (вслед за Марксом и Энгельсом) исходили из того, что в результате общественного переворота положение женщины изменится – она перестанет продаваться мужчине за деньги в жены, поскольку также сможет участвовать в общественном производстве. Достигнутое равноправие мужчины и женщины приведёт к тому, что браки должны (будут) заключаться по взаимной склонности, при этом женщине, если она более не испытывает никаких чувств к своему сожителю, отныне ничто не должно помешать уйти к другому мужчине и заключить новый брак. Роль же «единого общественного очага» (используя термин Дезами) отводилась теперь государству, которое должно взять на себя не только функцию защиты нового типа отношений, но также и бремя по уходу и воспитанию детей.

Несмотря на то что в советских нормативных актах того периода не обнаруживается точной дефиниции брака, тем не менее, в различных документах и декретах фигурируют следующие формулировки: «брак есть свободное сожительство двух лиц», «брак основан на взаимном притяжении, на культурном и идейном единомыслии и на половых отношениях»[37] (под «взаимным притяжением» здесь, конечно же, имеется в виду любовь, хотя в такой трактовке было бы более уместно использование английской идиомы «*chemistry*»[38]). Учитывая, что согласно коммунистической утопии государство должно рано или поздно естественным образом отмереть, подчёркиваемая роль государства в легитимации брачных отношений, видимо, на тот момент была важна как противодействие институту религиозной власти, всё ещё сохранявшей своё значение,

[36] Более того, можно зайти так далеко, чтобы вспомнить о параграфе под названием «Общность жен и детей у стражей» в *Государстве* Платона.

[37] См. более подробно об этом: Нижник Н.С. Семья и брак в первые годы Советской власти // *Новейшая история Отечества XX–XXI вв.*: Сб. науч. тр. Вып. 2. Саратов: Наука, 2007. С. 428–430.

[38] Вправе ли мы искать параллели между материалистической теорией любви и современными биологизаторскими теориями, сводящими эмоциональные состояния субъекта к работе гормонов и пониманию любви как «поведенческого механизма, обеспечивающего максимальную приспособленность особи путём оптимальной связи между удовлетворяющими друг друга партнёрами» (в формулировке Бараша, см.: Barash D.P. Human reproductive strategies: A sociobiological overview // *The evolution of human social behavior*. N. Y., 1980. P. 146)?

особенно в крестьянской среде. Тем более что в *Принципах коммунизма* Энгельс писал о том, что в будущем

> «отношения полов станут исключительно частным делом, которое будет касаться только заинтересованных лиц и в которое обществу нет нужды вмешиваться»[39].

Столь радикальная перемена в законодательстве потребовала не только многих лет, но и больших усилий со стороны Советской власти по разъяснению своей политики в отношении семьи и брака и преодолению патриархальных норм. Очевидно, что без работы «государственных идеологических аппаратов» (к которым следовало бы отнести и новую пролетарскую литературу) это вряд ли было бы возможно. Но, как известно, идеологические аппараты вступают в действие не сразу, первоначально новая власть опирается лишь на государственные репрессивные аппараты. В советской истории этот зазор приходится на первые три-четыре года после революции (на эпоху военного коммунизма), а новая социалистическая мораль стала предметом публичных обсуждений лишь в начале 1920-х гг. Каким образом заполнялся этот идеологический вакуум? Что предшествовало возможности публичных дискуссий о «половых сношениях» на собраниях комсомольцев, маршу «обнажённых» пролетариев с радикальными лозунгами «Любовь! Любовь! Долой стыд! Долой чувство вины!»[40] и отрицанию любви как буржуазного предрассудка среди пролетарской молодежи 1920-х гг.?

Как ни странно, но этому предшествовало... обобществление женщин (по крайней мере декларативное, на языке постановлений и декретов): лишив мужчин патриархального права на нерасторжимую моногамию и обладание женщинами на законных основаниях, практически сразу же эту власть на обладание и распоряжение женскими телами государство попыталось присвоить себе (что позволило ему, государству то есть, частично вернуть «экспроприированные» блага пострадавшей стороне – то есть мужчинам). Женщины, бывшие ранее объектами присвоения в системе частной собственности, объявляются объектами, находящимися в собственности государства(!). Во многих городах Советской России имел хождение «Декрет о социализации женщин», выпущенный в 1918 г. Вот некоторые выдержки из Декрета Саратовского губернского Совета Народных Комиссаров об отмене частного владения женщинами (я позволю себе довольно пространные цитаты из этого «документа» с тем, чтобы чуть позднее проанализировать некоторые из его положений. Несмотря на то что достоверность этого документа сомнительна[41], для меня он интересен в первую

[39] Энгельс Ф. *Принципы коммунизма* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 4. С. 332–339.

[40] Такая демонстрация на самом деле имела место в 1922 г. в Москве.

[41] Этот и другие подобные декреты можно найти в брошюре, выпущенной в 1918 г. под характерным названием: *Социализация женщин*. Петроград, 1918. Относительно этого документа существует мнение

очередь как дискурсивный феномен, возникший в совершенно определённый исторический момент и вполне согласующийся с некоторыми положениями марксистской теории. Итак:

> «До сих пор законные браки служили серьёзным оружием в руках буржуазии в её борьбе с пролетариатом, благодаря им *все лучшие экземпляры прекрасного пола* (здесь и далее курсив мой. – *А. У.*) были собственностью буржуев империалистов и такою собственностью *не могло быть не нарушено правильное продолжение человеческого рода*. Поэтому СГСНК постановляет:
>
> 1. С 1 января 1918 года отменяется право *постоянного владения* женщинами, достигшими 17 лет и до 30 лет
> 2. Действие настоящего декрета не распространяется на замужних женщин, имеющих пятеро и больше детей
> 3. За бывшими *владельцами* и (мужьями) сохраняется право на *внеочередное* использование своей жены
> 4. Женщины *изымаются из частного постоянного владения* и объявляются достоянием всего трудового народа
> 5. *Распределение заведывания отчуждёнными женщинами* предоставляется Совету Рабочих и крестьянских депутатов (Губернскому, Уездному и Сельскому по принадлежности)
> 6. Граждане мужчины имеют право пользоваться женщиной не чаще четырёх раз в неделю и не более трех часов при соблюдении условий, указанных ниже…
> 7. *Каждый член трудового народа* обязан отчислять от своего заработка 2% в фонд народного поколения
> 8. Каждый мужчина, желающий воспользоваться *экземпляром народного достояния*, должен предоставить от рабоче-заводского комитета или профессионального союза удостоверение *о принадлежности своей к трудовому классу*
> 9. Не принадлежащие к трудовому классу мужчины приобретают право воспользоваться отчужденными женщинами *при условии ежемесячного взноса*, указанного в п. 8, в фонд 1000 рублей
> 10. Все женщины, объявленные данным декретом *народным достоянием*, получают из фонда народного поколения вспомоществование в размере 280 рублей…»

При чтении подобного документа не могут не возникнуть ассоциации с идеями, высказанными Шарлем Фурье почти веком раньше[42], но, скорее, речь должна была бы идти о «первобытном

историков о том, что это фальшивка, сфабрикованная неким Уваровым как пародия на половой нигилизм большевиков. Важно, однако, что, несмотря на осуждение со стороны верховных властей, этот декрет вскоре начал жить своей жизнью, и его распространение вышло из-под контроля властей, он начал использоваться *à tout faire* (в том числе и белогвардейцами). В этом смысле он перестал быть фикцией (более подробно на эту тему см.: Велидов А. “Декрет” о национализации женщин // *Московские новости*. 1990. № 8). К тому же расхождение между реальным опытом и идеологическими принципами в целом является одной из основных проблем в интерпретациях советской культуры.

[42] На этом фоне позиция Фурье выглядит как более прогрессивная, более эгалитарная, коль скоро для него обобществлению (гипотетически)

коммунизме», а точнее – той фазе развития социальных отношений, которая предшествовала появлению государства, а именно – о первобытных системах родства[43]. С той существенной разницей, что вновь (из)обретённая система сексуально-экономических обменов, *во-первых*, отныне должна регулироваться государством, *во-вторых*, в её основе лежит не «дар», а (капиталистический по сути) обмен, опосредованный деньгами[44], а *в-третьих*, ключевую роль в организации этого типа обмена играет принадлежность к определённому классу. Иначе говоря, при всей радикальности и шокирующей новизне этих положений, документ выглядит как результат скрещивания взаимоисключающих правил регулирования социальных и экономических отношений – логики рыночного обмена и логики социального государства, логики «дара» и логики «товара».

Итак, женщинами обмениваются, но они не «дарятся», а уступаются за деньги. Причина, по которой я не говорю здесь о женщинах как о «товаре», состоит в том, что если это и товар, то весьма специфический (который в полной мере отражает противоречия, присущие социалистической системе обмена, распределения и потребления), ведь речь идёт не о «свободном» рыночном обмене, а об обмене, регулируемом государством, которое в данном случае выступает в качестве «продавца», определяющего цену не в соответствии с «рыночной стоимостью», а согласно другим – идеологическим – критериям (для разных по своему классовому происхождению покупателей – разная цена). Более того, это такой «товар», который сдаётся в аренду, причём на специально оговариваемых условиях («не чаще четырёх раз в неделю…»), но не отчуждается совсем. «Он» не может отчуждаться ещё и потому, что – в известных

подлежали и женщины, и мужчины.

43 В формулировке Гейл Рубин, «система родства является наложением социальных целей на часть природного мира». Системы родства – это не только обмен женщинами, но и обмен доступом к сексуальным отношениям, обмен генеалогическими статусами, родословными и именами, предками и правами, но главное – людьми (см.: Рубин Г. Обмен женщинами: заметки по политэкономии пола // *Антология гендерной теории*; под ред. Е. Гаповой, А. Усмановой. Мн.: Пропилеи, 2000. С. 106).

44 Гейл Рубин отмечает, что обмен подарками всегда являлся «идиомой конкуренции и соперничества» (Рубин, указ. соч., с. 103), и в этом смысле товарно-денежный обмен – всего лишь «естественный» продукт исторического развития. От обмена дарами до обмена деньгами, образно говоря, один шаг (по крайней мере, в западном обществе) – антропологам не удалось обнаружить такие слова, как «обмен» и «продажа», например, в языке квакиютлей (см.: Мосс М. Очерк о даре // *Общество. Обмен. Личность*. М.: Восточная литература, 1996. С. 142). Тем более что в современном обществе друг друга часто одаривают (по случаю свадьбы, Дня рождения и т. д.) именно деньгами, и более того – спонсорская помощь и другие формы якобы безвозмездной помощи, по сути, являются разновидностями потлача. Более подробно о сопоставлении экономики дара и экономики товарно-денежных отношений как двух различных систем обмена см.: Мосс, указ. соч., с. 201–222.

пределах – принадлежит себе самому! В том смысле, что имеет право выбора своего нового «владельца». В других похожих документах (изданных во Владимирском, Пермском и иных уездах) оговаривалось, например, что женщине, зарегистрированной в *«бюро свободной любви»*, предоставляется право выбора мужчины в возрасте от 19 до 50 лет себе в сожители, причём с гарантированным правом менять партнёров один раз в месяц.

Далее, обращает на себя внимание то обстоятельство, что в этом документе переходного периода уже присутствуют зачатки идеи социального государства, устанавливающего «льготные тарифы» для разных групп населения на различные виды услуг (в данном случае – на сексуальные), а также пытающегося через систему налогов («ежемесячного взноса») обеспечить механизмы защиты беременных женщин[45] и детей, рождённых вне брака (документом предусматривалась передача младенцев в «Народные ясли» и обеспечение их государством до момента достижения 17-летнего возраста). По этой причине мы вряд ли можем здесь, в вопросе об использовании удовольствия при социализме, говорить о «холодном утилитарном расчёте» (выражение М. Мосса), являющемся одной из движущих сил капиталистического обмена. Другое дело, что совершенно в духе Адама Смита, полагавшего возможным направить личный эгоизм и рыночные механизмы на пользу общему благу, мы наблюдаем нечто вроде той самой «невидимой руки», по мановению которой отдельные индивиды подводятся, помимо их воли, к реализации общественных интересов, а именно: к выстраиванию новой модели семьи и брака, пока – через регулируемый и контролируемый (в том числе экономическими мерами) промискуитет и разрушение прежних систем родства.

Возможно, самым поразительным в этом документе является не только и не столько его содержание, сколько те дискурсивные конструкции, посредством которых эти революционные идеи артикулируются. Наиболее проблематичные формулировки, выделенные мною курсивом в тексте самого документа, наводят на мысль о специфическом «левом неприличии Октября», которое проявляется, с одной стороны, в том, что государство считает своей прямой обязанностью вторгаться в интимную жизнь всех граждан без исключения (а не только в опочивальню императрицы, как в фильме Эйзенштейна «Октябрь»), а с другой – в том, что новая власть не прибегает к эвфемизмам при обсуждении столь щекотливых тем, приспосабливая для своих нужд имеющийся в её распоряжении язык – политэкономический язык марксистской теории. Единственным эвфемизмом, пожалуй, является «бюро свободной любви», но даже и здесь речь идёт не о санкционируемой государством проституции (как «свободной любви» за деньги), а

---

[45] Пункт 11: «Забеременевшие женщины освобождаются от своих обязанностей прямых и государственных в течение 4 месяцев (3 месяца до и 1 после родов)».

необходимости встать на учёт, зарегистрироваться, стать видимым для государства.

Можно было бы сказать, что скудный, «коснобуквальный» (Ролан Барт), сухой, оскорбительный в своей прямоте язык обобществления и экспроприации несёт на себе отпечаток неуклюжести любого *langue de bois* («деревянного», бюрократического, официозного языка). Но дело не в этом – ведь схожие лингвистические и идеологические конструкции мы обнаруживаем в разнообразных текстах 1920-х гг. и даже позже, – а в том, что, *во-первых*, это «нищий» язык бывшего угнетённого класса[46], который, как писали Маркс и Энгельс, при буржуазном *status quo* обречён на «вынужденную бессемейность» и публичную проституцию»[47] (не говоря уж о нехватке просвещённости в самом широком смысле); *во-вторых*, он сводит всё потенциальное разнообразие отношений между мужчинами и женщинами к удовлетворению биологической потребности (любовь-товарищество и другие «сценарии» возникнут позже); *в-третьих*, он обращён к мужчинам, но не к женщинам – женщины, объявляемые «достоянием республики», здесь выступают как объекты отчуждения/присвоения/перераспределения, и эта объективация осуществляется открыто и без стеснения. И даже если женщина здесь не товар, она всё-таки оказывается почти вещью (хоть и с душой). Но в любом случае субъектом сексуальных отношений, как и на протяжении многих предшествующих столетий, оказывается вновь мужчина (даже мужчина, принадлежащий к презираемому низвергнутому классу), тогда как женщины остаются «полуобъектами» (Г. Рубин[48]). Впрочем, как известно, в марксистской теории субъекту в целом отводится весьма скромное место – объективации в некотором роде подлежит абсолютно всё, и для самого марксизма (в отличие от, например, экзистенциализма) забвение субъекта (ради более универсальных целей) являлось скорее достоинством теории, нежели свидетельством её ущербности.

Далее, специфическим нематериальным товаром, которым готово поторговать новое социалистическое государство, здесь выступает не женщина и её тело, а *удовольствие*. Об этом свидетельствует детально обсуждаемая в указе монетизация удовольствия: введение дифференцированной оплаты за сексуальную жизнь. Женщины при этом получают не только сексуальное удовлетворение (прибавочное удовольствие), но и социальные гарантии для себя и своих детей, и эти отношения опосредуются государством. Для многих исследователей советской культуры «извращение» любви при социализме состояло в возникновении пресловутого «сталинского треугольника» («он – она – Сталин»), но, вообще

---

[46] Вслед за Роланом Бартом можно сказать, что это язык поступков, и роскошь «метаязыка» ему пока не доступна (см.: Барт Р. *Мифологии*. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1996. С. 275).

[47] Маркс К., Энгельс Ф. *Манифест Коммунистической партии*. Соч., т. 4. С. 443.

[48] Рубин, указ. соч., с. 106.

говоря, треугольник этот возник задолго до того, как произошла подмена – то есть до того, как государство оказалось персонифицированным одним человеком. Таким образом, как мы видим, намеченная Шарлем Фурье программа превращения удовольствия «при режиме гармонии» в «государственное дело», в «часть целенаправленной социальной политики»[49], когда лица всех возрастов обеспечиваются «благами любви», но не в рамках семейно-брачных отношений, являлась вовсе не столь уж утопической.

Любовь как классовое чувство

Итак, Революция принесла с собой «правду нового класса, с новыми чувствами, новыми понятиями, новыми усмотрениями»[50] (А. Коллонтай), но до конца 1920-х гг. любовь оставалась под подозрением и у представителей «освобождённого класса», и у тех, кто содействовал их освобождению – я имею в виду интеллектуальную и политическую элиту постреволюционной России. И в литературных текстах, и в газетно-журнальных публикациях (посвящённых «половому вопросу»), и в научно-популярных брошюрах мы можем встретить прямо противоположные точки зрения, авторы которых, тем не менее, убеждены в том, что именно им известна эта новая (и что важно – подлинно коммунистическая!) правда. «Мы не признаём никакой любви! Это всё буржуазные штучки, мешающие делу! Развлечение для сытых!» – говорили одни[51], те, для кого сексуальное раскрепощение пролетариата явилось главным достижением новой власти. Парадоксальным образом, отказывались «говорить о любви» и те, кто был очень далёк от пропаганды новых взглядов на сексуальную свободу: например, Ленин тоже считал, что даже разговоры о любви («копание в вопросах пола и любви») – это «буржуазное дело». Другие полагали, что сексуальное наслаждение – абсолютно буржуазно по самой своей сути, и усматривали в любви не только прочный фундамент пролетарского брака, но и панацею от половой распущенности, «эксцессов полового анархизма»[52] – от всего того, что противоречит евгеническим задачам пролетариата по созданию нового совершенного человека. В такой трактовке «любовь» фактически отождествлялась

---

49 Фурье, указ. соч., с. 34.

50 Коллонтай А. *Любовь трёх поколений*. М., 1923. С. 18.

51 Гумилевский Л.И. *Собачий переулок.* М.. 1926. С. 14.

52 Тезис IV из *Двенадцати половых заповедей революционного пролетариата* (1924) Арона Залкинда, «врача партии», как его часто называют, гласил: «Половой акт должен быть лишь конечным звеном в цепи глубоких и сложных переживаний, связывающих в данный момент любящих». А в тезисе VII мы читаем: «Любовь должна быть моногамной, моноандрической» (одна жена, один муж») (см.: Залкинд А.Б. Двенадцать половых заповедей революционного пролетариата // *Революция и молодёжь* (изд-во Коммунистического университета им. Я.М. Свердлова, 1924. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.a-z.ru/women/texts/zalkinr.htm).

с сексуальной аскезой (транспонированная версия «чистой любви» при коммунизме?). «Освобождение сексуальности» в рамках этой парадигмы означало выведение сексуальности из-под власти животного начала (освобождение от «полового дурмана») и её подчинение иным – социальным – задачам. При этом и те и другие нещадно клеймили друг друга за извращение принципов коммунизма и контрабанду мещанской идеологии[53], но в конечном счёте мы могли бы сказать, что речь шла о разделении «любви чувственной» и «любви сентиментальной» (как в своё время обозначил эту дилемму Шарль Фурье). Разрешению этих коллизий должна была поспособствовать предпринятая *Комсомольской правдой* в 1927 публикация специальной подборки цитат «К. Маркс и Ф. Энгельс о браке и семье» – по всей видимости, эта публикация должна была «расставить “точки над *i*” в неумолимо продолжавшейся дискуссии о сексуальной свободе, заставить её войти в нужные рамки», чтобы она не превратилась «ни в анархию, ни в бордель»[54].

Пожалуй, единственным тезисом, который разделяли и те и другие (и образованная элита, и полуграмотные массы), была мысль о том, что любовь должна основываться на «сродстве душ», а значит на «одинаковости интересов борьбы» и «одинаковости классовых идеалов».[55] В более жёсткой (биологизаторской) трактовке это могло бы звучать так:

> «Половой подбор должен строиться по линии классовой, революционно-пролетарской целесообразности»[56].

Этот вопрос заслуживает более детального рассмотрения, несмотря на всю его кажущуюся простоту. На первый взгляд, это одна из тех банальных истин, которая сформировалась как «категория практики» и в конце концов стала восприниматься как аксиома здравого смысла, поскольку во все времена и при любом социоэкономическом и политическом порядке «спаривание с себе подобными» являлось незыблемым правилом для представителей всех социальных групп (на основе принадлежности к определённому классу, этносу, касте, религиозной общине или клану). В своей основе эта идея восходит к патриархальному договорному браку и отрицанию различных видов мезальянса (неравного брака) внутри каждой отдельной социальной группы («выгодная партия» позволяла изменить своё финансовое и – иногда – социальное положение, но, как правило, это было незначительным отклонением

53 Николай Бухарин отозвался о «заповедях» Залкинда так: «Чушь и мещанская накипь, которая желает лезть во все карманы».

54 См.: Пушкарёв А.М. Из “тьмы” приватности на “свет” публичности: сексуальная этика в дискурсе художественной литературы и критики 1920-х гг. // *Вестник РУДН.* Серия «История России». 1997. № 1. С. 146.

55 Эти формулировки можно встретить в различных текстах, но в данном случае я пользуюсь выдержками из рецензии на один из романов Александры Коллонтай (см.: Буднее Ф. Половая революция // *На посту.* 1924. № 1. С. 248).

56 Залкинд, указ. соч.

от требования классовой гомогенности брачующихся). Одним из достижений Советской власти в области социальной политики явилось разрушение института договорных браков[57] (вместе с уничтожением социальных перегородок между ранее непроницаемыми сообществами) и утверждение такой модели брака, которая была бы основана на взаимном притяжении двух индивидов, а не на интересах семьи или клана, участие которых в выборе брачного партнёра всё более минимизировалось. В этом смысле, в советском обществе «здоровая» точка зрения на полезность любви как подлинного основания для создания семьи и прочного брака, высказывавшаяся неоднократно марксистскими теоретиками (от Бебеля до Залкинда), одержала историческую победу. Попутно следует отметить, что если Советской власти и удалось превратить всю страну в гигантский «плавильный котёл», в том числе посредством кросскультурных, межэтнических браков, то вопрос о классовых различиях как препятствии для создания счастливой семьи, хоть и в завуалированной форме, всё же сохранил своё значение. Можно обнаружить серьёзное расхождение между идеологическим дискурсом (в том, что касается равенства и стирания классовых различий) и реальностью повседневных практик: в «бесклассовом» обществе позднего социализма браки заключались между людьми примерно одинакового символического статуса и экономического положения (в том смысле, что брак между учительницей и офицером вписывался в эту модель, а вот между крестьянином и актрисой – вряд ли). Как бы то ни было, во всех этих случаях классовый характер любви, по умолчанию или же эксплицитно, привязывался к решению вопроса о браке.[58]

С точки зрения сегодняшнего дня, заключение любви в капсулу брачно-семейных отношений выглядит как совершенный анахронизм. Но в контексте дискуссий XIX – начала XX вв. «возвращение» любви в семью означало очень многое. *Во-первых*, для сторонников марксистской теории это означало утверждение свободы и равенства в сфере семейных отношений, поскольку в браке, основанном на «половой любви и на действительно свободном согласии супругов», реализуется фундаментальное право человека,

[57] Разрушение модели договорных браков является следствием модернизации и кризиса института брака как такового (что произошло в Европе ещё в середине XIX века), однако, например, на «Красном Востоке» (в Закавказье и Средней Азии) именно активное вмешательство Советской власти в эти вопросы, включая пропаганду социалистических идеалов семьи, имело решающее значение в модернизации института брака в советский период. Весьма интересный материал для размышления по поводу значимости этой темы для Советской власти мы можем найти в литературе и кинематографе (в качестве примера можно вспомнить фильм «Свинарка и пастух» (1941) Ивана Пырьева).

[58] Перефразируя мысль Энгельса, высказанную им в отношении прогрессивности буржуазного брака, можно сказать, что и при советском режиме брак оставался классовым браком, однако «в пределах класса» сторонам предоставлялась известная свобода выбора.

«и притом не только *droit de l'homme*», но и «*droit de la femme*», и такое положение вещей должно было стать нормой не только для привилегированного класса (буржуазии в XIX веке), но и для всех бывших угнетённых классов:

> «Полная свобода при заключении браков может, таким образом, стать общим достоянием только после того, как уничтожение капиталистического производства и созданных им отношений собственности устранит все побочные экономические соображения, оказывающие теперь ещё столь громадное влияние на выбор супруга. Тогда уже не останется больше никакого другого мотива, кроме взаимной склонности».[59]

Во-вторых (и это тесно связано с первым тезисом), в рамках марксистской политической утопии любовь (как основа семьи при коммунизме) антиномична корысти (как основанию патриархального брака), что позволяет говорить о разведении частнособственнического «инстинкта» и искренних человеческих эмоций – любовь перестаёт быть «товаром», что, как полагает Эва Иллуц, является предпосылкой для формирования подлинно человеческих отношений.[60] *В-третьих,* признание любви в качестве основного мотива для создания семьи означало также преодоление двойной морали (любовь переставала быть губительной «страстью» за стенами домашнего очага) и появление новых этических принципов – по мнению Энгельса, «появляется новый нравственный критерий для осуждения и оправдания половой связи; спрашивают не только о том, была ли она брачной или внебрачной, но и о том, возникла ли она по взаимной любви или нет?»[61].

Любовь всегда являлась «классовым сентиментом» ещё и в том смысле, что сама идея любви являлась продуктом сословной культуры: несмотря на то что только представители низших сословий и классов (несвободные в остальном) были относительно свободны в своём выборе брачного партнёра, культ любви и поэтизация различных её форм сложились в культуре людей благородного происхождения, чья несвобода в первую очередь определялась (до XVIII века как минимум) невозможностью избежать брака по расчёту (пресловутая «буржуазная мораль» – это результат драматического сосуществования двух моралей и принятие этого как своеобразной нормы). Напрашивается мысль о том, что с этим связана и аристократическая ассоциация любви и благородства (любовь *облагораживает* человека и буквально, и метафорически – поднимает его над обстоятельствами, но также и социальным окружением). В истории советской культуры (начиная с 1920-х гг.) можно увидеть, что, с одной стороны, пролетариат, с присущим ему исторически сложившимся безразличием (и отчасти невежеством) в отношении

---

59 См.: Энгельс, *Происхождение семьи*, указ. соч., т. 21, с. 79–80, 83–84.

60 Illouz E. *Consuming the Romantic Utopia. Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. University of California Press, 1997. P. 7.

61 См.: Энгельс, *Происхождение семьи*, указ. соч.

романтической любви, фактически уравнивает любовь и половые отношения, с другой – по мере «облагораживания» и просвещения идеалы романтической и даже куртуазной любви, не сводимой к сексу, становятся достоянием рабочего класса и всего советского общества – через классическую литературу, культивировавшую аристократичное отношение к чувственности (от Шекспира до Толстого). Отсюда и многие культурные противоречия любви при социализме (перефразируя название известной книги Эвы Иллуц о «культурных противоречиях любви при капитализме»).

Далее, в понимании любви как «классового чувства» есть и другие смысловые оттенки. Не только партийные идеологи, но также кинематограф и литература пытались убедить свою аудиторию в том, что любовь – это чувство, которое может и должно контролироваться классовым чутьём, и что конфликт между личной симпатией и классовым долгом должен был неизменно решаться в пользу долга. Призывы к сублимации сексуальной энергии на дело Революции и половому воздержанию, несомненно, играли большую роль в кристаллизации идеалов коммунистической утопии, а подчинение любви классовому долгу всеми большевиками рассматривалось как один из главных принципов новой коммунистической морали, обусловливающих и биологическое и социальное совершенство «нового человека». Тем самым «чистая любовь» (вместе с целомудрием), как уже отмечалось ранее, в полной мере соответствовала представлению о благородстве и чистоте идеалов революции.

Чтобы ответить на вопрос о том, почему не только помыслы о браке, но даже сексуальное влечение по отношению к классово чуждому «элементу» выглядели как предательство дела Революции, нам стоило бы вернуться к идеям Арона Залкинда и прислушаться к его аргументам. Тезис о том, что «основной половой приманкой должны быть основные классовые достоинства», тесно связан с критикой патриархальных представлений о женской и мужской привлекательности: в новом обществе основанием для сближения двух индивидов – безразлично, мужчина это или женщина, – должны быть совсем другие качества (смелость, твёрдость, «точный интеллектуальный аппарат» и т. д.). Утверждая, что любовь к «классовому врагу» подобна любви к «крокодилу» или «орангутангу», он имел в виду опасность, которая возникает в силу того, что у пролетария и у «крокодила» разное отношение к удовольствию – по этой причине привнесение в любовные отношения «элементов флирта, ухаживания, кокетства и прочих методов специально полового завоевания»[62] являлось бы уступкой пролетариата чуждой ему идеологии. (Залкинд как врач имел дело с различными типами психосоматических отклонений и сталкивался с тем, что в некоторых случаях истоком индивидуальной «психодрамы» мужчины или женщины (или даже преступления на сексуальной почве) яв-

[62] Залкинд, указ. соч.

лялись именно разные установки и ожидания в сфере сексуальных отношений.) Мировоззренческая полярность пролетария и буржуа усматривается Залкиндом также и в вопросе о ревности (ревность в этом смысле – тоже классовое чувство): у пролетария её нет и быть не должно. Собственно говоря, размышления Залкинда об отсутствии причин для ревности у сознательного пролетариата очень хорошо поясняют известное изречение Ленина о том, что в делах любви на первый план выходит *«объективная логика* классовых отношений»[63]. Наконец, эмоциональная привязанность к «классовому врагу» (к тому, чьи интересы не связаны с революционными преобразованиями общества) чревата тем, что интересы индивида тем самым перечёркивают интересы класса, «личное» (в данном случае – биологическое) оказывается более важным, чем политическое!

Но как быть с неутилитарным пониманием любви – как чувства, которое не подчиняется ни «классовому долгу», ни задачам создания здоровой «ячейки общества», ни репродуктивной цели?

Для того чтобы ответить на этот вопрос, нам следовало бы обратиться к анализу столь популярной в те годы идеи «свободной любви», теоретические контуры которой мы можем найти в первую очередь в работах женщин-марксисток – Инессы Арманд и Александры Коллонтай. Прежде всего, следует сказать, что тема «свободной любви» в массовом сознании оказалось прочно ассоциированной с представлением о сексуальной анархии и теорией «стакана воды». Однако, несмотря на хрупкость дискурсивных границ, разделявших эти два понятия в 1920-е гг., сексуальная свобода и «свободная любовь» вовсе не являлись тождественными понятиями (хотя в рамках теории свободной любви вопрос о том, как возможна сексуальная свобода для женщин, занимал отдельное место). Под сексуальной свободой имелись в виду «половая распущенность», «разврат», что в свою очередь являлось причиной таких социальных проблем, как аборты (и, как следствие, ухудшение здоровья женщин), венерические болезни, различные психические заболевания и изнасилования.[64] Поэтому в этом вопросе позиция советской политической элиты была более или менее консолидированной.

Однако с понятием «свободной любви» дело обстояло гораздо сложнее. Именно в артикуляции идеи «свободной любви» мы можем услышать «женский голос» Революции: во многом отличная от взглядов мужчин-большевиков точка зрения на «свободную любовь», представленная в текстах Инессы Арманд и Александры

---

63 Ленин, *Письмо И.Ф. Арманд*, указ. соч. с. 51–52.

64 На эту тему более подробно см. замечательную книгу Эрика Наймана, посвящённую проблеме «выведения в дискурс» темы сексуальности в эпоху нэпа, а также: Naiman E. *Sex in Public. Reincarnation of Soviet Ideology*. Prinston University Press, 1999. Весьма познавательной является и другая книга, вышедшая значительно раньше, тоже на английском языке, и написанная бывшим врачом, эмигрировавшим из СССР: Stern M., Stern A. *Sex in the USSR*. Times Books, 1980.

Коллонтай, обозначала возможность обретения женщинами своего языка и нахождения «истины» своего пола в новом социальном контексте (рассказы и повести Коллонтай написаны о женщинах, для женщин и с позиции женщины), причём в рамках именно той темы, которая женщинам наиболее близка в силу специфики их социального опыта – любовь, быт, семья. В то же время «копание в вопросах» «свободной любви» воспринималось многими однопартийцами как своеобразная ересь, как то, что компрометирует большевизм. И именно здесь мы обнаруживаем идеологические разногласия между феминистским марксизмом и марксизмом-ленинизмом (если можно так сказать), равно как и неразрывную связь между идеями Коллонтай и Арманд, с одной стороны, и «буржуазным феминизмом» – с другой. Более того, если мы и можем говорить о марксистской теории любви, то прежде всего благодаря женщинам-марксисткам, сумевшим через понятие любви не только пробить брешь в объективирующем дискурсе марксизма, но и обозначить возможности для реализации женской субъективности. Проговаривание темы любви оказывается тем самым и способом (контрабандного) возвращения Субъекта «в лоно» марксистской теории.

Начнём с того, что, может быть, любовь по определению «свободна»[65] – и не является ли в таком случае выражение «свободная любовь» плеоназмом? Понятие любви всегда было окружено аурой трансгрессии. Любовь символизирует отрицание социального мира, невозможность и нежелание подчиняться ожиданиям общества – в том числе и навязываемым гендерно специфичным нормам поведения. Собственно говоря, мифология романтической любви базируется как раз «на имплицитном представлении об асоциальном характере этого чувства и о временном выпадении любящих из системы социальных отношений», и если институт брака являлся оплотом системы социального воспроизводства, то романтическая любовь «вступала в конфликт с этими регулятивными механизмами, вносила элемент деструкции, непредсказуемости, иррациональности и порождала прецедент нарушения закона»[66]. И всё же… Вероятно, мы могли бы сказать, что само выведение в дискурс темы свободной любви явилось попыткой осмыслить несвободу, с которой была сопряжена любовь, ведь на протяжении слишком долгого времени свободная любовь была преимущественно мужской прерогативой…

---

65 Примечательны (но, пожалуй, не вполне здесь уместны, в силу того что нам пришлось бы переместиться совершенно в другую систему координат) в этой связи размышления Сартра о диалектике любви и свободы: именно в любви мы можем убедиться в том, что «свобода ни в коем случае не может перестать быть свободной», она может быть лишь на время «околдована». Говоря иначе, если для Алена Бадью любовь является основанием философского мышления, то для Сартра любовь является верной спутницей свободы.

66 Усманова А. Повторение и различие, или «Ещё раз про любовь»… // *Новое литературное обозрение*. 2004 № 5(69). С. 185.

Позицию Александры Коллонтай[67] по вопросу о «свободной любви» слишком часто сводят к пресловутой «теории стакана воды» – то есть провозглашения той самой сексуальной анархии и промискуитетности, о которой уже говорилось выше как о неприемлемом для новой власти сценарии реализации сексуальных желаний пролетариата. Хотя уже давно доказано, что это вовсе не было теорией, которую Коллонтай отстаивала, да и само представление о любви как «стакане любви» возникло значительно раньше и совсем в другом контексте.[68]

Концепция «крылатого Эроса» (духовной близости между любящими) во многом сложилась под влиянием идей Греты Мейзель-Хесс[69], анализу которых посвящена работа Александры Коллонтай *Любовь и новая мораль* (1911). Рассматривая вслед за немецкой феминисткой три основные формы отношений между полами при капитализме: легальный брак, проституцию и свободный союз, – особое внимание она уделяет анализу третьей формы – свободной любовной связи, несовершенство которой при капитализме связано в первую очередь с изуродованной двойной моралью психикой. В современном обществе, пишет Коллонтай, «свободная любовь» наталкивается на два неизбежных препятствия: «любовную импотенцию», составляющую сущность нашего распылённого индивидуалистического мира, и отсутствие необходимого досуга для истинно душевных переживаний.[70] Любовная импотенция – удел мужчин, занятых либо «наживой и карьерой», либо погоней за «простым куском хлеба», но главное – любовь для мужчины играет второстепенную роль, он опасается того, что она может отвлечь его от «главного» в жизни, а свободная любовная связь, между тем, «требует несравненно большей затраты времени и душевных сил, чем оформленный брак или беглые покупные ласки».[71] Современному человеку «некогда любить» и расходовать накопленные человечеством запасы «великой любви». Для женщины свободный союз является ещё большей проблемой, поскольку ей также приходится делать выбор между любовью и профессией, а кроме того, рано

---

67 Об Александре Коллонтай написано так много, что я позволю себе не вдаваться в детальный анализ её проектов социального преобразования (а тем более, её литературного творчества), сосредоточившись лишь на тех идеях, которые нам важны в контексте обсуждения темы свободной любви.

68 Тема любви как «стакана воды» действительно фигурировала в различных дискурсах XIX века, связанных с «эмансипацией тела», но авторство этого выражения приписывается Авроре Дюдеван (Жорж Санд): «Любовь, как стакан воды, даётся тому, кто его просит». Вероятно, имела место специфическая контаминация нескольких тем: сама Коллонтай говорила о необходимости «утоления жажды» современного человека в его потребности обрести любовь.

69 Meisel-Hess G. *Die Sexuelle Krise*. Iena, 1911.

70 Цит. по: Коллонтай А. Любовь и новая мораль // *Марксистский феминизм. Коллекция текстов Алексадры Коллонтай*; под ред. В.И. Успенской. М.: Феминист-Пресс Россия, 2003. С. 224

71 Коллонтай, указ. соч., с. 224.

или поздно возникает конфликт между любовью и материнством (не только в аспекте разнонаправленности типов любви по отношению к партнёру и ребёнку, но ещё в большей мере это связано с увеличением ответственности за последствия свободной любви). Мейзель-Хесс усматривает способ решения проблемы нехватки любви в культивировании «любви-игры» как «школы накопления» любовного потенциала в человеческой психике. Коллонтай предпочитает говорить об эротической дружбе, что способствует и развитию человеческой психики, её усложнению, и самосохранению личности (не погружающейся в «волны страсти), и избавлению от эгоизма посредством воспитания взаимоуважения, и возможности установления паритета в любовных отношениях – ведь, в конечном счёте, для Коллонтай высшей формой любви являлась любовь-товарищество. По её мнению, любовь – свободная от материальной зависимости (и связанного с этим унижения) – должна быть не столько главной целью в жизни женщины (в этом случае она оказывается рабой любви), сколько одной из ступеней в постижении своего *Я*.

Десятилетием позже Александра Коллонтай возвращается к теме любви, но уже при совершенно других обстоятельствах: одна из самых известных её работ *Дорогу крылатому Эросу!* была написана в 1923; она представляет собой развёрнутый ответ на вопрос о том, «какое место занимает любовь в идеологии рабочего класса»[72]. Как мы уже могли убедиться ранее, сама постановка вопроса была чрезвычайно актуальной в ситуации идеологической сумятицы 1920-х гг., но для меня здесь более важно то, что в ситуации огромного культурного и образовательного разрыва между политической элитой и освобождёнными пролетариями Коллонтай обращалась к молодёжи не на репрессивном языке медицины или политических лозунгов, а на языке классической европейской литературы и философии, одновременно осуществляя пересмотр европейской традиции куртуазной и романтической любви с позиции женского субъекта.[73]

«Бескрылый Эрос» – это не только отсутствие эмоциональной связи в сексуальных отношениях (превращение полового акта в самодовлеющую цель), это и понимание любви как частного дела, как того, что препятствует возникновению социальных связей между членами трудового коллектива. «Крылатый Эрос», напротив, означал и признание права на любовь за пределами «узкого русла законно-брачных отношений», и преодоление «неприкрытого инстинкта воспроизводства», и отказ от права на «обладание любимым человеком *целиком и безраздельно*», и, в конечном счёте –

72 Коллонтай, *Дорогу крылатому Эросу!*, указ. соч., с. 273.

73 Интересные размышления на тему (не)возможности говорить о любви для женщины-революционерки, происходившей из другой социальной среды, можно найти в статье Елены Гаповой: Гапова Е. Любовь как революция, или «Несмотря на Грамши» Полуты Бодуновой // *Травма: пункты*; под ред. С. Ушакина, Е. Трубиной. М.: НЛО, 2009. С. 840–863.

это признание ценности любви при коммунизме как «психосоциальной силы».[74] Тема свободной любви здесь возвращается в рамках размышлений о «любви-товариществе», и, пожалуй, можно со всей определённостью сказать, что в понимании Коллонтай свобода в любви достигается через установление равенства во взаимных отношениях («без мужского самодовления и рабского растворения своей личности в любви со стороны женщины»); через взаимное признание прав другого (подавление инстинкта собственности); и, наконец, через установление связи между двумя влюбленными и коллективом (подчинение любви-товарищества любви-долгу).

Взгляды Инессы Арманд на проблему свободной любви тоже сформировались ещё до революции: первоначально, в связи с проходившим в 1908 в Петербурге женским съездом, на котором вопрос о свободе любви был одним из наиболее дискуссионных. Затем несколько лет спустя (в 1915 г.) она задумала писать брошюру о свободной любви, по поводу которой в их переписке с Лениным возникла серьёзная полемика. Интересно, что многие из тезисов этой работы впоследствии легли в основу статьи *Маркс и Энгельс по вопросу семьи и брака* (1919), но «свободная любовь» в этом тексте уже не фигурировала. Вообще, судя по всему, тема «свободной любви» была очень популярной именно в первое десятилетие XX века, так что тексты о «свободе в любви» являлись во многом данью времени. После 1917 года сам терминологический оборот «свободная любовь» практически не появляется в работах женщин-марксисток, но не столько по причине деактуализации этого понятия как такового, сколько уже по другим – идеологическим – основаниям. Эти идеологические причины можно реконструировать по переписке Инессы Арманд и Ленина именно в связи с этой брошюрой (судить о проекте которой мы можем лишь по комментариям Ленина, увы!).

Во-первых, из переписки становится понятным, что Инесса Арманд рассматривала понятие свободной любви в контексте женской эмансипации – Ленин категорично выступает против и предлагает вообще изъять этот пункт о «требовании (свободной) женской любви» из текста брошюры, считая его буржуазным. Далее он расшифровывает целый спектр возможных интерпретаций этого понятия (свобода от материальных (финансовых) расчётов в деле любви, от религиозных и общественных предрассудков, от патриархального закона, от суда и полиции, от деторождения, от … «серьёзного в любви»)[75]. При этом некоторые из этих значений он считает буржуазно-феминистскими (а именно пп. 8–10 – о свободе от обязательств в любви, от деторождения и о свободе выбора сексуальных партнёров), в то время как Инессе Арманд он приписывает те значения, которые связаны со свободой от материальных забот, от финансовой обусловленности и от различного рода предрассудков. Для пролетариата, как он считает, наиболее важны пп. 1–2

[74] Коллонтай, *Дорогу крылатому Эросу*, указ. соч., с. 288–289.
[75] См.: Ленин, *Письмо И.Ф. Арманд*, указ. соч., с. 51–52.

(о финансовой независимости). Но наиболее интересно здесь то, что Ленин предлагает вообще не говорить о «свободе любви» в этих «правильных» пунктах, ибо сама проблема – гораздо шире. *Во-вторых*, из переписки следует, что Инесса Арманд говорит, в том числе, и о свободе любви вне брачно-семейных уз – в этой связи она пишет, что даже мимолетная страсть оказывается чище, чем «поцелуи без любви» между супругами. Ленин в ответ на это предлагает ей развернуть тему противопоставления мещански-интеллигентски-крестьянского брака как «пошлого и грязного брака без любви» – «пролетарскому гражданскому браку».[76]

Между тем, из других личных писем и дневниковых записей Инессы Арманд (о которых можно судить по немногим опубликованным фрагментам)[77] становится понятно, что, несмотря на опыт её собственных удачных замужеств, она видит причину угасания любви в ущербности брака как социального института, поскольку для женщины брак означает повседневную рутину, в которой всё меньше остаётся возможностей для реализации любовного чувства. По сравнению с Коллонтай, взгляды Арманд выглядят менее радикальными, но то, что несомненно заслуживает внимания, – это размышления об освобождающем пафосе любви и о роли романтической любви, которой, по её мнению, в современной жизни практически не осталось места, а после Революции – и тем более...[78]

Таким образом, если для Ленина и других советских марксистов тема любви казалась не только слишком маргинальной, но и идеологически опасной – поскольку многие из них воспринимали любовный дискурс как производное буржуазной идеологии и основание для возникновения двойной морали (ещё Фурье писал о том, что романтическая (или идеалистическая) любовь – это порождение тех, кто материально обеспечен), то представители феминистского марксизма, напротив, полагали возможным и необходимым инкорпорирование европейской традиции романтической любви (как культурной традиции) в проекты социалистического переустройства, показав, что любовь выступает той формой эмоционального совершенствования, которая способствует созданию новых граждан, а также той формой субъективации, которая, не разрушая коллективной связности, позволяет обеспечить гармоничное сочетание индивидуальных и коллективных целей.

Эпилог

Есть несколько причин, которые побудили меня написать этот текст, и некоторые я уже упомянула в начале этой статьи. Но есть и другие. Превращение марксизма в догму самым худшим образом

---

76 См.: Ленин В.И. *Письмо И.Ф. Арманд, 24 января 1915 г.* // ПСС. Т. 49. С. 55–57.

77 Арманд И. *Статьи, речи, письма.* М.: Изд-во политич. литер., 1975.

78 Примечательно, что именно об этом шла речь в самом последнем абзаце её дневника, незавершённого по причине смерти в 1920 году.

сказалось на судьбе этой теории в Советском Союзе. В сознании нескольких поколений советских людей марксизм оказался урезанным до нескольких дежурных высказываний, вырванных из контекста, лишённых своей имманентной логики и употребляемых к месту и не к месту, по мере необходимости и сугубо из карьерных соображений (неслучайно на закате социалистической эпохи самыми популярными изданиями стали цитатники под названием «Маркс и Энгельс о...», допустим, о педагогике или сельском хозяйстве). Не только огромный интеллектуальный потенциал теории, но и её критический пафос оказались утраченными если не навсегда, то надолго. После распада Советского Союза марксизм стал частью интеллектуальной истории, но перестал восприниматься как живая традиция, тем более что с текстами нео-, пара- и постмарксистов мы практически не были знакомы до 1991 года. После 1991 (и вплоть до недавнего времени) переводы и публикации весьма значимых для западного марксизма авторов (например, Антонио Грамши) уже не имели смысла – цитировать «классиков» оказалось не только не нужно, но даже стало дурным тоном, поскольку весь марксизм был сильно скомпрометирован не только стражами ортодоксии, но и всем опытом социализма (на теорию свалена ответственность за создание бесчеловечного сталинского режима). Видимо, мы должны были дождаться, пока Ленина нам «вернёт» Славой Жижек, представив его как вполне респектабельного мыслителя, а «идею коммунизма» вновь начнут обсуждать в Лондоне...[79]

Как я уже отмечала ранее, фатальным образом не сложились и отношения между марксизмом и феминизмом – во всяком случае, в той системе координат, в которой оказались мы – постсоветские исследователи, с энтузиазмом встретившие феминизм, пришедший к нам с Запада, – ещё и потому, что он пришёл к нам с «либеральным» лицом. Не менее проблематично выглядела судьба марксизма и на Западе: после 1989-го, а тем более 1991-го многим стало казаться, что марксизм «скорее мёртв, чем жив», поскольку затея с применением Теории к практике потерпела сокрушительную неудачу. И так продолжалось, в общем-то, до тех пор, пока не случился экономический кризис 2008 г., когда Маркс и *Капитал* неожиданно появились на первых страницах вовсе не прокоммунистических газет. Как бы то ни было, в 1990-х гг. «открытие» критической теории и знакомство с современным марксизмом (в лице Бадью, Джеймисона, Негри и других авторов) происходили как бы с чистого листа, и многое в марксизме и его истоках нам приходится сейчас открывать или переосмысливать заново.

В рамках данной статьи для меня было очень важно разомкнуть порочный круг обвинений в адрес марксизма, касающихся того, что, «как и во многих других вопросах общественной жизни, большевистская философия пола и сексуальности была примитивна,

[79] См.: Douzinas C., Zizek S. (eds.) *The Idea of Communism.* London: Verso, 2010.

как огурец»[80]. Подобные утверждения – во многом результат распространения той самой квазимарксистской фразеологии, в которой фигурируют «теория стакана воды», «любовь к крокодилу или орангутангу», тема буржуазной морали и пр. Мне хотелось вернуться к истокам, чтобы показать, в какой мере марксистская теория оказалась своего рода порождающей матрицей для современного феминизма, но также – насколько марксистская мысль сама была пропитана духом времени, в котором уже витали идеи об эмансипации женщин, о «счастье всего человечества» и необходимости радикального переустройства общества, начиная с пересмотра роли и значения приватной сферы и интимных отношений. Расшифровка культурных смыслов, обусловивших появление и популярность марксистского проекта гендерной эмансипации, позволяет увидеть, в какой мере эти идеи впитали в себя полемику вокруг любви, начиная, если угодно, с конфликта между куртуазной поэзией и христианскими догматами в аспекте противопоставления любви – браку (в том смысле, что в Средние века, с точки зрения христианской религии, любовь была оправдана, только если она приводила к таинству (*sacrilege*) брака, а куртуазная ересь предполагала, напротив, отрицание брака как завершающей стадии любви). Обе морали, соответственно, расходились в вопросе об адюльтере (история формирования двойной морали должна начинаться именно со Средневековья)[81]. Конечно, заочная полемика между, например, Александрой Коллонтай и Ароном Залкиндом не может быть сведена к классическому противопоставлению религиозной аскезы и романтической любви (ведь, скажем, куртуазная любовь также предполагала сексуальную аскезу в отношении недосягаемого объекта любви), но в этом конфликте двух теоретиков «пролетарской любви» мы обнаруживаем следы и отголоски всех прежних дискуссий по этому вопросу, начиная от античного различия между «эросом» и «сторге».

Попробую перейти к выводам. Как мне представляется, неуместность (или структурная невозможность) любовного дискурса в марксизме связана со следующими причинами (при этом идеологическое разногласие между марксизмом и феминизмом в наибольшей степени касается первого и второго пунктов):

1) любовь вне брака, равно как и любовь, не ведущая к воспроизводству (нерепродуктивная любовь, включая гомосексуальные отношения) ставит под сомнение не только рационально-материалистическое понимание общества (в том числе, учение о семье как «ячейке общества»), но и подрывает базовые принципы политэкономической теории в вопросе о репродукции как способе производства и основе материальной жизни;

---

80 Персональный сайт И.С. Кона: http://sexology.narod.ru/chapt604.html.

81 Мне не удалось здесь детально рассмотреть идеи Дени де Ружмона, хотя они чрезвычайно важны в контексте данной статьи, поэтому ограничусь ссылкой: Rougemont D. de. *L'amour et l'Occident.* Paris: Librairie Plon, 1939. P. 231–232.

2) любовь как локус автономии и интимности обнажает конфликт между индивидом и общественными интересами, между свободой и необходимостью, между приватным и публичным – поскольку она утверждает примат индивидуального над социальным (любовь как трансгрессия социального порядка), тем самым уводя в сторону от классовой борьбы за счастье всего человечества;

3) любовь отвергается как идеологически скомпрометированная тема и как «классовое» чувство – в том смысле, что культурная мифология любви – это порождение иерархически устроенного общества (говоря буквально, идеалы романтической любви не имеют ничего общего с историей угнетённых классов); здесь же следует добавить, что любовь в буржуазном обществе тесно связана с утверждением «двойной морали» как этической нормы, что для социализма совершенно неприемлемо;

4) метафизическая связь между любовью и частной собственностью: любовь как прибежище индивидуальности и приватности является также и чувством, основанным на желании «присвоения», превращения Другого в свою собственность (с этим связана и критика ревности как опасного и вредного аффекта);

5) наконец, «объективным» фактором, препятствующим инкорпорированию любовного дискурса в марксистскую теорию, порождающим и обусловливающим эту структурную нехватку, является сам язык теории – это объективирующий, лишённый литературного воображения язык (не с этим ли связана и «бедность революционного мифа», по Барту?) – например, отказ от стандартов двойной морали косвенным образом упраздняет значение литературных нарративов о любви, опосредующих и артикулирующих травму невозможности реализации идеального любовного сценария в культуре XIX века.

В то же время, быть может, наиболее важным достижением марксистской теории в осмыслении феномена любви является придание ей политического смысла – неудивительно, что, покинув домен приватной жизни индивидов, любовь растворилась в потоке других социальных «обменов». И вполне возможно, что забвение субъекта, равно как и коррозию мифа о романтической любви, пропущенного через политэкономические фильтры марксистской теории, не следует считать наиболее циничными «продуктами» марксистской мысли, учитывая то обстоятельство, что проект эмансипации любви от репрессивного характера капиталистической системы производства и анализ корреляций между любовью и товарно-денежным обменом положили начало «политической критике сексуальности, желания и любви»[82].

[82] Illouz, op. cit.

ФЕНОМЕНЫ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ И ЖЕНСТВЕННОСТИ: СИМПТОМ ТАРКОВСКОГО В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ КИНО

Лидия Михеева[1]

Abstract

The article addresses the representation of sacrifice and femininity in the films by A. Tarkovsky and such contemporary Russian directors as A. Zvyagintsev, K. Serebrennikov, and A. Mizgirev. The author develops the topic of sacrifice as the pivotal theme of Tarkovsky's works and then reveals its influence on contemporary Russian filmmaking. This trend is qualified by the author as a social symptom which is finally analyzed from the perspective of J. Lacan's structural psychoanalysis.

Keywords: sacrifice, femininity, Tarkovsky, Zvyagintsev, contemporary Russian cinema.

> Антигона завораживает исходящим от неё нестерпимым блеском, чем-то таким, что сдерживает и в то же время озадачивает нас, внушая нам робость, что сбивает нас с толку в этом страшном и добровольном жертвоприношении.
>
> *Жак Лакан,*
> *Этика психоанализа*

> Счастливая женщина, без привязанности, то есть без самоотдачи своего Я, кому бы оно ни отдавалось, лишена всякой женственности.
>
> *Сёрен Киркегор,*
> *Болезнь к смерти*

> И если я раздам всё имение моё и отдам тело моё на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы.
>
> *1 Кор. 13, 1–3*

---

[1] Лидия Михеева – магистр социологии, преподаватель департамента медиа и коммуникации Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

Психоанализ и феномен жертвоприношения

Философские трактовки феномена жертвоприношения и жертвенности многообразны: к нему обращалось множество авторов, от Гегеля до Деррида. В рамках данной статьи я сосредоточусь на психоаналитической интерпретации, которая представляется укоренённой в экзистенциальном опыте субъекта модерна и позволяет сочетать антропологизм с социально-историческим анализом.

Мне хотелось бы оговориться, что ассоциации феномена жертвоприношения (как он понимается в данном тексте) с проблемами виктимности и виктимизации, разрабатываемыми в психологии, неправомерны. Кроме того, зачастую жертвенность, а вернее, «ложная» жертвенность подвергается «разоблачению» с точки зрения как психоаналитиков-клиницистов, так и психоаналитически ориентированных социальных теоретиков. В частности, С. Жижек во многих своих работах подчёркивает, что жертвоприношение может принимать откровенно «жульнический» характер. Наиболее типичным примером здесь служит добровольное согласие женщины держаться в тени мужа и отдавать всю себя семье:

> «Разве подобная жертвенность не фальшива и не нацелена на обман Другого, чтобы убедить его в том, что этой жертвой женщина отчаянно стремится получить то, чего ей не хватает. ...Жертвенность представляет собой ... способ такого поведения, как если бы приносящий жертву на самом деле обладал тайным сокровищем, которое превращает его, жертвующего, в ценный объект любви...»[2]

Такая *фальшивая* жертва представляет собой попытку инсценировки потери объекта – причины желания, которая необходима для доступа (посредством установления препятствия в виде запрета Другого) к наслаждению (лакановскому *jouissance*). То есть, выбирая самоотдачу мужчине и детям и тем самым лишая себя множества жизненных возможностей, женщина сама инсценирует (а значит, и сама контролирует) возникновение нехватки *jouissance*. Демонстрируя эту собственноручно ею созданную, а значит, неподлинную нехватку, женщина одновременно убивает двух зайцев. *Во-первых*, она пытается имитировать свой статус субъекта желания, заняв при этом максимально безопасную позицию: *запрет* на жизнь вне семьи создаёт состояние напряжения (запрет-препятствие – главное условие доступа к *jouissance*) и в то же время обеспечивает защиту от слишком близкого соприкосновения с наслаждением, удерживая в «принципе удовольствия» посредством служения различным повседневным благам. *Во-вторых*, женщина совершает постоянное избыточное одаривание своих близких (главным образом, конечно же, супруга), тем самым имитируя наличие у неё некой уникальной и неисчерпаемой ценности, которую невозможно «*от*дарить» (то есть ответить равноценным или

---

[2] Жижек С. *Кукла и карлик: христианство между ересью и бунтом.* М.: «Европа», 2009. С. 89–90.

большим даром), что ставит одариваемых в рабскую зависимость от дарителя (в соответствии с логикой дара Марселя Мосса).

В психоаналитическом смысле такая фальшивая жертва представляет собой нечто противоположное любви, поскольку любовь понимается Лаканом и его последователями как осознание собственной неполноты, причину и источник восполнения которой любящий «размещает» в любимом. Но любящий, в отличие от «пожертвовавшей всем ради семьи» женщины, стремится одарить любимого не некой мнимой ценностью, а своей нехваткой, признанием собственной недостаточности. Это, по выражению Лакана, означает «отдать другому то, чего я сам не имею», а не обманывать его иллюзией обладания сокровенной агальмой, которую я готов выменять только на нечто такое же или ещё более ценное.

Подобная логика является иллюстрацией одного из многих способов «фальсификации жертвоприношения», которые у нас будет повод рассмотреть в контексте обращения к современному российскому кино. Пока же приведу ещё один пример интерпретации проблемы жертвоприношения, которая связана с редукцией (по всей видимости, с практическими целями) этого феномена к более простым психическим механизмам. Так, например, в статье Ellen Markules *Феномен самопожертвования в рамках психоаналитического дискурса* жертвенность трактуется как феномен, основанный, *во-первых*, на диалектике раба и господина (Гегель) и принципе интерпассивности (Жижек): некто готов жертвовать своим благом, дабы получить признание другого, а также наслаждаться посредством другого. *Во-вторых*, по мнению Ellen Markules, акт самопожертвования может стать результатом подавленной агрессии в отношении другого, трансформировавшейся под действием механизмов защиты в нарциссическую привязанность к нему, а также служить своего рода искуплением чувства вины, которое человек испытывает по поводу собственных агрессивных желаний, направленных на ближних. Итог, или, скорее, диагноз, к которому приходит автор, выглядит следующим образом:

> «Пытаясь объяснить феномен самопожертвования конфликтом между инстанциями Я и Сверх-Я, мы пришли к выводу, что в данном случае удачней будет говорить о “нарциссическом неврозе”, но удачней не потому, что такое объяснение является конечным верным ответом, а потому как, пока что, эта гипотеза на фоне других предположений вырисовывается более чётко. Проработка же других гипотез требует более тщательного исследования»[3].

Возможно, подобная модель интерпретации, реализованная не без опоры на лаканианские концепты, может быть с успехом использована в клинической практике, но в данной статье я постараюсь немного отстраниться от подхода, предельно сфокусированного на психике индивида, взятого вне культурного измерения, и

3 Markules E. Феномен самопожертвования в рамках психоаналитического дискурса // *Лаканалия. Диалектика.* 2009. № 1. С. 19.

обратиться к версии самого Лакана. Лаканианский психоанализ рассматривает так называемое первичное жертвоприношение (т. е. отчуждение от материнской Вещи, забвение Реального, вытеснение желания матери как инцестуозного объекта) как первый этап становления человека в качестве языкового существа посредством вхождения в регистр символического. Любое последующее жертвоприношение становится повторением первичного жертвоприношения. В частности, архаическая инициация представляет собой повтор этого события уже в новом модусе: символическая смерть в момент полной слиянности с неразъятым коллективным телом общины производит взрослого субъекта с фиксированным местом в социальной структуре.

Жертвоприношение позволяет пережить тотальность отчуждения, поскольку принесение жертвы во имя Блага, которое является предметом веры субъекта, придаёт смысл и содержание механизму Закона (символического порядка), который сам по себе пуст и носит абсурдный и травматический характер. Повторение жертвоприношения в ритуале служит поддержанию связности общины, является подтверждением легитимности самой социальной реальности. Однако речь тут идёт в большей мере о традиционных обществах. И, тем не менее, именно к теме жертвоприношения (как этического деяния *per se*, а не только в контексте архаической системы социальных обменов) Лакан обращается в семинаре, посвящённом этике психоанализа, завершая его детальным анализом трагедии Софокла *Антигона*. Обращение к *Антигоне* подытоживает длительный разговор о Вещи, функции блага, кантианском долге, генитальной любви, трансгрессии и сублимации.

Антигона – сестра Этеокла и Полиника. Первый из братьев геройски пал, защищая Фивы, другой же предал родной город и также погиб на поле боя. Креонт, властитель Фив, распорядился оставить тело Полиника без погребения и бросить его на растерзание диким зверям. Антигона нарушила запрет царя Креонта хоронить предателя и отдала брату последние почести в соответствии с обрядом, за что была заживо заточена в гробницу, где покончила с собой.

Конфликт, лежащий в сердцевине этой трагедии, традиционно (вслед за Гегелем) усматривают в рассогласовании между родовыми и гражданскими законами. Именно в таком ключе обычно трактуются слова Антигоны, которая, обращаясь к Креонту, объясняет свой поступок:

> *«Не Зевс его [закон] мне объявил, не Правда,*
> *Живущая с подземными богами*
> *И людям предписавшая законы.*
> *Не знала я, что твой приказ всесилен*
> *И что посмеет человек нарушить*
> *Закон богов, не писанный, но прочный.*

Ведь не вчера был создан тот закон,
Когда явился он, никто не знает»[4].

Сводятся ли эти неписаные законы к законам рода, требующим похоронить брата, несмотря на то что он предал государство? Исследователь древнегреческой трагедии В. Ярхо опровергает гегелевскую интерпретацию (и в этом он совершенно солидарен с Лаканом). По его мнению, для периода написания *Антигоны* противостояние ценностей семьи и государства не было актуальным по причине их тесной взаимосвязи.

> «Не семейное начало сталкивается в *Антигоне* с государственным, а два типа отношения индивидуума к породившему его целому: стремление подчинить его себе и стремление служить ему до конца»[5].

Нравственный поступок Антигоны в таком случае – это её упорство в служении закону общины, требующему, чтобы каждый член до и тем более после смерти находился в совершенно определённых символических отношениях с иными её членами и социальным целым: воздавая брату необходимые посмертные почести, Антигона поддерживает неизменность структурной позиции каждого элемента системы обмена. Именно в поддержании незыблемости символических отношений состоит это служение социальному целому до конца. Подобное мнение высказывает (по заверению Лакана) К. Леви-Стросс: «Антигона противостоит Креонту, как синхрония – диахронии»[6]. Но Лакан не останавливается и на этой интерпретации: «Это не просто защита священных прав – семьи или смерти, и не то, что стремились порою представить как её, Антигоны, святость. Антигоной движет страсть. Какая именно – это мы с вами и попробуем выяснить»[7], – говорит он слушателям своего семинара.

Не закрадывается ли сюда некое противоречие: может ли нравственный поступок быть совершён тем, кем движет страсть? Какого рода страсть служит поддержанию синхронии? Может быть страсть – это слепая сила рока, которой оказывается захвачена Антигона, лишившаяся способности выбирать, и, соответственно, её действия, совершённые в оглушающем аффекте, нельзя назвать поступком? Историки древнегреческой литературы не соглашаются с таким мнением:

---

4 Софокл. Антигона / *Эдип-царь, Эдип в Колоне, Антигона: трагедии*; перев. с др.-греч. С. Шервинского, Н. Познякова. СПб.: Азбука-классика, 2006 [Электронный ресурс] Режим доступа: http://lib.ru/POEEAST/SOFOKL/antigona.txt.

5 Ярхо В. *Софокл и его трагедии.* М.: Худ. лит-ра, 1988 [Электронный ресурс] Режим доступа: http://lib.ru/POEEAST/SOFOKL/sofokl0_6.txt.

6 Лакан Ж. *Семинары. Книга 7. Этика психоанализа.* М.: Гнозис/Логос, 2006. С. 366.

7 Лакан, указ. соч., с. 329.

> «У Софокла идея рока составляет только фон, на котором разыгрывается действие трагедии, а главное в ней – моральный облик действующего лица, которое направляет поступки сообразно своему *сознанию*».[8]

Антигону также противопоставляют другим героям, подчёркивая осознанность и упорство её выбора:

> «В то время как Электра охвачена одним чувством мести, Антигона *служит делу любви.* … И она не отступает от своего решения, хотя знает, что за это её ожидает смерть».[9]

Там, где филологи усматривают деяние, совершённое «сообразно своему сознанию», служащее «делу любви», основатель структурного психоанализа видит рождение субъекта – того, кто занимает место в структуре обменов, вступая в самые тесные отношения с означающим.

> «Антигона предстаёт в трагедии как αυτονομοζ, как чистое воплощение отношений человеческого существа с тем, носителем чего оно чудесным образом оказывается, с той означающей купюрой, надрезом, раной, что сообщает этому существу способность оставаться, вопреки всему, тем, что оно есть».[10]

Похоронив брата, Антигона становится αυτονομοζ, то есть тем, кто *живёт по собственному закону*, но «собственный закон» – не волюнтаризм и не эгоцентричный аффект, *а позиция субъекта, в котором снимается дихотомия общество/индивид*. Хороня брата, Антигона восстанавливает разорванную цепочку означающих и затыкает брешь Реального, пробитую смертью, символическим актом, находя посредством его и *своё собственное имя* – указывающее на её место в системе обменов и родства.

> «Знайте, говорит она, я никогда не пошла бы против гражданских законов, если бы в погребении было отказано моему мужу или ребёнку, потому что, потеряй я таким образом мужа, я могла бы в подобных обстоятельствах взять другого, а потеряв вместе с мужем и ребёнка, могла бы от следующего мужа родить ещё одного. Но речь идёт о моём брате, αυταδελφοζ, рождённого от моей матери и моего отца. Этот греческий термин, в котором слово *я сам* сливается со словом *сестра* и *брат*, проходит красной нитью через всю пьесу».[11]

Потеря брата (не его смерть как таковая, а несимволизованная смерть без погребения) – необратимое крушение всего рода, грозящее уничтожением того места, в котором помещена и сама Антигона, и это место – место сестры. На структурную позицию

---

8 Радциг С.И. *История древнегреческой литературы.* М.: «Высшая школа», 1977. С. 263.

9 Радциг, указ. соч., с. 270.

10 Лакан, указ. соч., с. 362.

11 Там же, с. 329.

мужа может быть поставлен иной элемент, в то время как утрата αυταδελφοζ, того, чьё существование влияет на саму композицию связей и задаёт имена субъектам, размыкает всю структуру. В этом регистре совершенно не важны обстоятельства судьбы брата или характеристика его «личности»: всё, что касается измерения его *эго* – отметается, важно лишь его бытие как субъекта в отношении означающих.

> «Речь идёт о горизонте, заданном структурными отношениями. ... Антигона, таким образом, не ссылается ни на какое право, кроме одного-единственного, которое возникает в языке вследствие непреложного характера того, что есть – непреложного с того момента, когда возникшее означающее останавливает, фиксирует его в потоке любых мыслимых изменений».[12]

Поэтому Антигона символически возвращает погибшего брата на предназначенное ему место, совершая обряд похорон, и тем самым восстанавливает и себя в качестве субъекта в цепи означающих. Совершая погребение Полиника, Антигона вновь соединяет себя (и весь род) символическим отношением с ним[13], принося последний дар, прочно сшивающий разомкнувшуюся на время цепь обменов. В этой жертве, которую можно назвать самоотречением лишь в том смысле, что Антигона отрекается от событийного измерения свой судьбы, заглушая голос *эго* зовом чего-то более существенного (того, что Лакан концептуализирует как Желание); теряя себя как *эго*, она обретает себя как субъекта. Одиночество Антигоны, добровольной жертвы на алтаре символического, не одиночество индивида, противопоставившего себя обществу или закону, а, напротив, пустота субъекта, актуализировавшего себя как функцию посредника между означающими.

Становясь тем, кто собственной жизнью платит за метонимическую связь означающих в цепи, Антигона, по словам Лакана, всё же действует сообразно страсти. Но речь идёт не об ослепляющей страсти-аффекте, хотя хор и называет Антигону той, «что желанием своим нарушила пределы *Ate*» (помешательства, преступления, беды). Лакан подчёркивает: «Помните: *Ate* – это вовсе не αμαρτια, заблуждение или ошибка, перейти её пределы вовсе не значит совершить глупость»[14]. Переход за эти пределы скорее означает подрыв пользы и экономики *принципа удовольствия* посредством приношения дара настолько избыточного, что этот акт со-вращает означающие с налаженного пути цикла обмена, преобразуя их *pro*duction (производство) в *sé*duction (совращение, соблазн) (каламбур Ж. Бодрийяра). «Одна лишь бесполезная погребальная трата имеет смысл ... богатство заключается в роскошном обмене смерти: в жертвоприношении, в “проклятой доле”,

---

[12] Лакан, указ. соч., с. 357–358.

[13] Неслучайно Лакан называет первым символом, известным человечеству, надгробный камень.

[14] Лакан, указ. соч., с. 356.

которая никуда не инвестируется и ничему не эквивалентна и которая может только уничтожаться. Если жизнь – просто потребность продлиться любой *ценой*, то уничтожение – это *бесценная* роскошь[15], – пишет он в *Символическом обмене и смерти*, а годом позже, в *Соблазне*, связывает тему жертвоприношения с проблемой сексуальности:

> «Сексуальность следует переосмыслить как экономический остаток жертвенного процесса обольщения – точно так же неистраченный остаток архаических жертвоприношений питал собой некогда экономический оборот. Секс в таком случае просто сальдо или дисконт более фундаментального преступления или жертвоприношения, который не достиг полной обратимости»[16].

Такая трактовка сексуальности созвучна её лаканианскому пониманию: сексуальность – не инстинкт и не влечение, и не «универсальная жизненная сила» (тут нет места биологизму или эссенциализму), а эффект, возникающий именно в цепи означающих. Жертвоприношение, совращающее означающие с «наезженного пути», служит, таким образом, мощным механизмом соблазна, производя своим взрывшим эффектом желанный и недостижимый несимволизуемый остаток Реального, *objet petit a*, посредством которого и происходят символические обмены и разыгрывается драма человеческой сексуальности.

В этом контексте вынесенные в эпиграф слова Киркегора, на первый взгляд несколько сексистские, можно прочесть иначе: человеческое существо, которое не отдаёт своё *Я*, не жертвует собой – лишено сексуальности; без жертвоприношения нет соблазна (*séduction*), есть лишь производство и воспроизводство (*production*, *reproduction*) знаков полового различия, не способных создать сексуальность – потому что она не производится, а высвобождается в качестве эпифеномена жертвенного акта, по самой своей сути противоположного производству, подчинённому принципу удовольствия – логике наименьшего напряжения, стабильности, счастья, блага.

Воля к жертвоприношению и соблазну, которую Бодрийяр утопически противопоставляет экономике эквивалентных обменов, имеет много общего с лакановской концепцией желания.

> «Именно потому, что субъект выстраивается и занимает своё место по отношению к означающему, возникает в нём тот разрыв, то разделение и та двусмысленность, на уровне которых напряжение, именуемое желанием, как раз и располагается».[17]

Смерть становится тем пределом, у которого субъект сталкивается с самим собой, вплотную подходя к осуществлению своего

---

15 Бодрийяр Ж. *Символический обмен и смерть.* М.: Добросвет, 2000. С. 279.

16 Бодрияйр Ж. *Соблазн.* М.: Ad Marginem, 2000. С. 179–180.

17 Лакан, указ. соч., с. 404.

желания, которое, собственно, у этой черты и принимает наконец абсолютную форму, – желания смерти как таковой. Не что иное, как смерть, запускает механизм желания, замыкая метонимическое скольжение означающих, и сама выступает его предельным выражением. Смерть для Антигоны становится абсолютным переходом черты, проникновением в область, где существуют лишь означающие. Становясь субъектом, тем, чем обмениваются между собой означающие, совокупная цепь которых, собственно, и обозначает то, чем он является, субъект теряет нечто, что привык считать самим собой. С умолканием *эго*, на предельно близкой дистанции в отношении собственного желания рождается в синхронию субъект, судьба, герой.

Парадоксальным образом именно способность принятия позиции, которую в каком-то смысле можно назвать пассивной – позиции объекта, которым обмениваются означающие и другие субъекты, приводит к «субъективации» через способность самому отнестись к себе как к объекту. «Субъективация» происходит именно в осознании себя как объекта, направляемого влечением к смерти. Осознание беспомощности собственного *эго* и крах нарциссических претензий перед лицом последнего предела оборачиваются обретением места и имени в системе обменов. Иными словами, только отдав себя как дар (дар – объект), можно обрести качество субъекта, этим противоречием расколотого, пустого. Субъект как участник символического обмена пуст – подобно жертвенной чаше, чашность которой – в её пустоте, способной вместить в себя, а затем вылить содержимое (и неслучайно, что именно в семинаре, посвящённом этике, Лакан неоднократно использует эту хайдеггерианскую метафору). В этом смысле индивидуальная смерть в жертвоприношении предстаёт как манифестация бессмертия Рода, как акт превращения субъекта в объект (и обратно), которым сообщество может воспользоваться как средством воспроизведения опыта группового единства.

«Ослепительный образ» добровольно идущей на смерть Антигоны – наиболее яркий пример лаканианской концепции женского наслаждения, возникающего по ту сторону принципа удовольствия. Влечение к смерти как сила, натягивающая тетиву желания, стремится вытолкнуть субъекта из-под сени закона (в данном случае – не закона общины, а наложенного Креонтом *запрета* погребения брата Антигоны), производя прибавочное наслаждение женщины.

Персонаж Антигоны совмещает в себе жертвенность – готовность заткнуть собой разрыв в символической цепи, восстановив социальное единство, – и женственность, подразумевающую, для Лакана, выработку прибавочного наслаждения посредством выхода за переделы фаллического закона высвобождения остатка Реального в акте жертвоприношения. Здесь как нельзя кстати лакановская формула «Желание субъекта – желание Другого»: в своём *Ate*, безудержном влечении к смерти, Антигона исполняет распознанное ею требование закона (неписаного закона *богов*, охраняю-

щего социум от распада, о котором она не устаёт твердить), символического Другого. С. Жижек в принципе видит в интерпассивной способности не только желать посредством Другого, но и наслаждаться посредством Другого, некий «минимум» женственности. В этой связи оговорюсь, что, говоря о феминности или маскулинности в психоаналитическом ключе, следует постоянно удерживать в уме тезис Лакана о том, что «*женское* и *мужское* не являются предикатами, сообщающими нечто о субъектах, а служат для обозначения неких условий их функционирования как субъектов, это негативные определения, которые обозначают пределы, или, скорее, специфическую модальность того, каким образом субъект сталкивается с проблемами в конструировании идентичности, которая обозначает его место в реальности»[18].

Безграничная и полная включённость женщины в символический порядок, высвобождающая специфически женское *jouissance*, и определяет структуру женского субъекта. Как пишет С. Барнард:

> «Женская структура (и, следовательно, *jouissance* Другого) возникает в отношении к “множеству”, которое не существует на основании внешнего, конститутивного исключения. ... Однако это, в свою очередь, не означает, что не-цельность женской структуры просто находится вне порядка мужской структуры или безразлична к нему. Скорее, она всецело включена в фаллическую функцию, или, как сказал бы Лакан, “она не ничуть не там. Она там полностью”. ... Будучи в символическом без изъятия, женский субъект имеет отношение к Другому, что является источником иной “неограниченной” формы *jouissance*»[19].

В семинарах Лакана часто звучит тезис о структурной гомологии женского наслаждения и удовольствия от речи и текста, причём собственно специфика женского переживания связывается с «немым» упоением каким-то загадочным *X*, содержащимся с тексте, но не выводимым из него, неким не поддающимся символизации остатком Реального. Но было бы редукцией сводить символическое лишь к речи или тексту как таковым, забывая о порядке социальных обменов. Женское *jouissance* в своём предельном выражении – не только экстатический мистический опыт, экстаз святой Терезы, но и смертельный выбор Антигоны, стремящейся следовать закону богов. Женственность выступает в этом контексте как функция жертвоприношения – как способность субъекта объективировать самого себя, не постепенно обменивая себя на частные блага, служащие принципу удовольствия в течение жизни, а совершая предельный акт дарения себя, связанный со вступлением в отношения с символическим Другим.

---

18 Zizek S. *The Metastases of Enjoyment: Six Essays on Women and Causality.* London: Verso, 1994. P. 159.

19 Barnard S. Tongues of Angels // S. Barnard, B. Fink (eds.) *Reading seminar XX: Lacan’s Major Work on Love, Knowledge and Feminine Sexuality.* Albany: SUNY Press, 2002. P. 178.

Этический поступок Антигоны заключается не в выборе между добром или злом, не между свободой и несвободой. В диалектике желания эти оппозиции снимаются: встраиваясь в символический обмен, принимая свою несвободу как субъекта, Антигона следует императиву *социального.* Перефразируя Спинозу, можно сказать, что желание в лаканианском понимании – это познанная необходимость, приятие непреложности механизмов символического обмена. Желание – это долг, реальность которого открывается субъекту при столкновении с означающим его собственной смерти.

Показательно, что, именно обращаясь к *Антигоне*, Лакан выкристаллизовывает ключевой нравственный урок, который закладывает в качестве краеугольного камня в основание этики структурного психоанализа. И урок этот состоит в том, что и корень учения горек, а плод его… ещё горше. Психоанализ, по мнению Лакана, не имеет права руководствоваться идеалами блага или счастья, а тем более обещать человеку, вовлечённому в аналитический процесс, достижения гармоничной генитальной любви, «согласия с реальностью», или обретения некоего «собственного *я*». «Я утверждаю, что единственное, в чём человек, во всяком случае в аналитической перспективе, может быть виновен, так это в том, что он поступился своим желанием»[20], – говорит Лакан, завершая семинар 1959–1960 гг. Таким образом, цель психоанализа – поставить субъекта перед «реальностью своего удела», т. е. перед реальностью смерти и своего отношения к ней, поставить его перед вопросом жертвоприношения, который одновременно является крайней формулировкой проблемы идентичности: *что и ради чего я должен отдать = кем я являюсь перед лицом других, Другого, смерти.*

И здесь возникает закономерный вопрос: в какой мере (или в каком виде) эта логика, присущая архаическим обществам, в которых социальное и сакральное без зазора проникают друг в друга, а божество самым непосредственным образом включается в социальные обмены, может быть использована для описания реалий общества модерна, в котором философы констатировали смерть Бога, а социологи – смену органической солидарности механической (Э. Дюркгейм), что означает, что приносить жертву стало некому и нечему? Тема жертвоприношения, тем не менее, не только постоянно находится в поле зрения философии и искусства, но и с почти невротической навязчивостью появляется в самых знаковых произведениях современного кинематографа: от «Жертвоприношения» Тарковского, «Рассекая волны» и «Антихриста» фон Триера до фильмов Звягинцева «Изгнание», Серебренникова «Юрьев день» и Мизгирёва «Бубен, барабан».

В первом приближении эта тенденция может быть понята как компенсаторная реакция: как попытка воссоздать на экране жертвоприношение, подобное акту Антигоны, которое посредством кинематографа как своего рода модерного ритуала, пусть и на непро-

[20] Лакан, указ. соч., с. 406.

должительное время, могло бы возродить ощущение социальной связности.

Симптом Тарковского

В данной статье речь пойдёт о фильмах А. Тарковского и наиболее знаковых произведениях некоммерческого кино, снятых в России в последние годы, с которыми в первую очередь связываются надежды на возрождение кино на постсоветском пространстве. Новейшие тенденции в российском кинематографе трудно описать, используя во многом утратившие свою эвристичность (если она когда-то имела место) понятия типа «элитарное кино», «арт-хаус», «другое кино» и т. д. Не в полной мере можно удовлетвориться и формулировками «авторское», «режиссёрское кино» (в противоположность кино продюсерскому, коммерческому, «массовому»). И, тем не менее, так называемые «нулевые» ознаменовались своеобразным сломом в российском кинематографе, который нуждается в именовании и осмыслении. Пожалуй, наиболее яркие фильмы 2000-х можно условно обозначить как «фестивальное кино». В этом определении, основанном, как может показаться на первый взгляд, на внешнем по отношению к самому фильму критерии, заключён ряд существенных особенностей. Что же общего (помимо высших наград не только российских, но и европейских кинофестивалей) у таких фильмов, как «Возвращение» (2003) и «Изгнание» (2007) А. Звягинцева, «Юрьев день» (2008) К. Серебренникова, «Дикое поле» (2008) М. Калатозишвили, «Бубен, барабан» (2009) А. Мизгирёва, «Сказка про темноту» (2009) Н. Хомерики, «Овсянки» (2010) А. Федорченко?

Вариативность художественных особенностей фестивального кино довольно велика – от перенасыщенной статичными общими планами «Эйфории» И. Вырыпаева до его же «авторского блокбастера» «Кислород», выполненного в ультраклиповом стиле. Здесь важен скорее сам акцент на киноформе: такое кино представляет собой рецептивный вызов так называемому «рядовому», а может быть, любому зрителю, т. е. оно существенно отклоняется от голливудского канона таким образом, что формально-эстетические аспекты здесь становятся не только и не столько служебными по отношению к внятности авторского послания и связности кинонаррации, но получают автономное значение и значимость. С этой особенностью связан специфический статус подобных фильмов: с одной стороны, они выходят в широкий прокат, с другой – редко становятся популярными (т. е., в том числе, и коммерчески выгодными) проектами, даже став «притчей во языцех». (Ярким примером такой тенденции являются картины А. Звягинцева, получившего в 2003 году за фильм «Возвращение» главный приз Венецианского кинофестиваля.) Наиболее частый упрёк со стороны киноведов и критиков в адрес создателей подобных фильмов состоит в том, что это кино снимается, главным образом, для *европейских*

экспертов, имеющих чёткую систему ожиданий по поводу того, каким должен быть «хороший фильм, произведённый в России».

Кроме того, традиционными стали упреки критиков в нарочитой «сделанности», «сконструированности», «имитационности» подобных фильмов, причём показательно, что все цепочки преемственности приводят, в конечном счёте, к одной и той же фигуре – Андрею Тарковскому. В дискуссиях киноведов о «новом российском кино» с удивительной частотой всплывает иронически-уничижительный термин «псевдотарковщина», который наиболее часто применяют к фильмам А. Звягинцева, С. Проскуриной и др. Симптоматично, что фамилия *Тарковский* звучит практически при каждом обсуждении экспертами фильмов, показанных в программе канала ОРТ «Закрытый показ», причём контекст упоминания А. Тарковского всегда примерно одинаков: почти любой фильм чем-то «напоминает» фильмы Тарковского, но всегда существенно не дотягивает до его уровня как эстетически, так и «содержательно». Мешает критикам то гипертрофированное воспроизведение формального канона Тарковского, то «квазидуховность», то абстрактная притчевость вместо сочетания притчи как основы нарратива и реализма как формы его репрезентации. В дискурсе многих российских киноведов Тарковский выступает как недостижимый идеал, к которому необходимо хотя бы прикоснуться. Вряд ли возможно однозначно ответить на вопрос, является ли эта завороженность Тарковским осознанной художественной установкой тех или иных режиссёров (хотя многие формальные и тематические сходства, бесспорно, имеют место), но то, что сама *рецепция* кино до сих пор в существенной мере «заражена» каноном Тарковского – представляется симптомом, достойным внимания.

Вынужденно вынеся за скобки проблему киноформы, отмечу, что, пожалуй, уже на уровне кинонаррации существует нечто, что существенным образом связывает творчество А. Тарковского со многими фильмами современных российских режиссёров. Это тема жертвоприношения.

В самом творчестве Тарковского этот мотив развивался с поразительной последовательностью. Начав с довольно типичного для советского кино воплощения (военный подвиг как жертва) в «Ивановом детстве» и классической трактовки самоотдачи гения в «Андрее Рублёве», в своих зрелых фильмах Тарковский развивает эту тему уже более диалектично. В «Солярисе» главный герой навсегда покидает Землю и близких, принося в жертву ей же, утраченной земле, свою индивидуальную судьбу и человеческое существование, в то время как его возлюбленная Хари, воссозданная силой океана Соляриса, принимает «вторую смерть» (в терминологии Лакана), дабы освободить Криса от цепкой хватки фантазма, держащего его в плену принципа удовольствия и мешающего ему следовать своему предназначению. «Зеркало» предстаёт как калейдоскопическая панорама множества индивидуальных актов самоотречения: мать жертвует себя детям, любимая женщина – муж-

чине, мужчины отдают свою жизнь, «сражаясь за Родину» (может быть, центральным эпизодом всей картины становятся кадры хроники перехода Красной Армии через Сиваш, оказавшегося смертельным для большинства участников), – которые стекаются, как ручейки, в океан Большой Истории.

В этом ряду «Сталкер» становится, пожалуй, и наиболее «антропологическим», и в то же время метафизическим произведением, в котором проблемы Желания и жертвоприношения раскрываются без примеси эксплицитного «социологизма». В «Ностальгии», первом фильме, снятом Тарковским в Европе, социальный контекст, напротив, выглядит весьма транспарентно: один из главных героев фильма, безумец Доменико, будучи не в силах вынести меры отчуждения людей друг от друга, совершает самосожжение на одной из площадей Рима, пытаясь этим актом хоть на секунду всколыхнуть законсервированные в вакуумных упаковках индивидуальности души своих сограждан, наивным (и) утопическим жестом напоминая о существовании высших ценностей и подтверждая их значимость собственной смертью. Критический пафос в отношении «загнивающего западного общества» здесь весьма прямолинеен. Фильм «Жертвоприношение» подытоживает этот ряд: главный герой фильма Александр сжигает собственный дом, будучи уверенным, что это жертвоприношение спасёт мир от начавшейся Третьей мировой войны.

Пока лишь в самом общем виде очертив репертуар вариаций темы жертвоприношения в фильмах Тарковского, отмечу, что герои, которые совершают этот символический акт, – *мужчины*, а объектом, который приносится в жертву, является *дом* (как буквально, так и метафорически – Родина, Земля). В современном же российском кино как субъектом, так и объектом жертвоприношения выступает, главным образом, *женщина.*

Сокровенный бог Соляриса и жертвоприношение Тарковского

Исследователи, пишущие о «Солярисе», зачастую склонны сосредоточиваться на отношениях Криса и Хари, как если бы этот фильм сводился к чему-то вроде очередной, перенесённой в космос, *love-story* (со всем присущим подобным историям «гендерным накалом»), по какой-то ошибке снятой не в Голливуде, а в Советском Союзе. Пожалуй, персонаж Хари, лишённой, как кажется поначалу, и воображаемых, и символических идентификаций, наиболее ясно и чётко был «психоанализирован» С. Жижеком в проекте «Киногид извращенца». Философ вспоминает по её поводу лаканианскую формулу «Женщина не существует» [la femme n'existe pas], а в одной из своих работ отмечает, что

> «женщина не существует не потому, что она подвергается патриархальному подавлению и не может выражать себя свободно и консти-

туировать себя во всей полноте символической идентичности, но, напротив, поскольку патриархальная символическая власть пытается уладить проблему "несуществующей женщины" и в итоге принуждает женского субъекта к фиксированной роли в символической структуре»[21].

То есть, пытаясь доказать собственную полноценность и продемонстрировать укоренённость своего существования, женщина сама настолько плотно включается в символическое, что растворяется в нём. Здесь героиня фильма Тарковского может послужить красноречивым примером: пытаясь преодолеть отчаяние от осознания собственного «несуществования», неподлинности (ведь Хари – «всего лишь» двойник некой иной, бывшей, умершей возлюбленной Криса, а значит – некой идеальной Женщины), она совершает нечто вроде тотального подчинения символическому порядку в жертвоприношении: убивая себя, Хари избавляет Криса от своего навязчивого присутствия, таким образом становясь не просто механическим слепком с памяти об умершей возлюбленной, но субъектом в лаканианском смысле. Превращение искусственного фантастического существа или животного в человека посредством актуализации способности к самопожертвованию – сюжет весьма распространённый. Стоит вспомнить растиражированный мотив вдруг начинающего чувствовать влюблённого робота в американском кино или Медведя из «Обыкновенного чуда», который становится в полной мере человеком и обретает настоящую любовь только тогда, когда решается пожертвовать ради неё всем.

«Головокружение» Хичкока даёт нам не менее острый пример диалектики подлинного и фантазматического, которая может разрешиться только посредством жертвенной смерти Джуди-Мадлен. Скотти встречает Джуди, которая очень похожа на его погибшую возлюбленную Мадлен (и не мудрено, ведь именно она играла роль в криминальной драме, развернувшейся вокруг Скотти, изображая Мадлен), и пытается воссоздать в ней утраченный любимый образ. Это, конечно же, удаётся ему без особого труда – достаточно вернуть «те самые» одежду и цвет волос. Однако и этот целебный повтор не становится счастливой развязкой, поскольку Скотти узнаёт, что Джуди и Мадлен в действительности одна и та же женщина, которая, вдобавок, цинично его обманывала. В финале фильма он привозит девушку на колокольню, с которой она в своей «прошлой жизни» уже якобы упала, разбившись насмерть. Добираясь до верхней площадки, герои выясняют отношения, и Скотти уже готов простить всё, но Джуди «вдруг случайно» падает вниз, и на этот раз реальность её смерти не вызывает сомнений. Чем, как не подтверждением аутентичности *Джуди-как-Мадлен* и подлинности её чувств к Скотти является это головокружительное падение? Джуди приходится умереть во второй раз, чтобы показать, что именно она явля-

---

[21] Zizek S. *The Indivisible Remainder: An Essay on Schelling and Related Matters*. London: Verso, 1996. P. 165.

ется «настоящим» (не повторным, не случайным и не фальшивым) объектом любви Скотти. Но в то время как Хичкок-сценарист не склонен делать из этого падения осознанный жест героини (скорее, «рука судьбы» столкнула её с колокольни), Тарковский, напротив, акцентирует сознательное и упорное стремление Хари «самоаннигилироваться» во благо Криса (вспомним яркие сцены её самоубийств, в которых умирания и воскрешения показаны с не меньшей долей садомазохистского эротизма, если сравнивать их, например, со страданиями святого Себастьяна в живописи Ренессанса).



Самоубийство Хари («Солярис»)

В этом контексте роль Хари в судьбе Криса можно прочесть в полной аналогии с трактовкой жертвоприношения Антигоны Лаканом, но внимания заслуживает тот факт, что для Тарковского такое поведение Хари является скорее естественным, чем из ряда вон выходящим, и её смертью фильм отнюдь не заканчивается. После окончательного исчезновения самоотверженной Хари, Крис не остаётся раздавленным мерой её любви к нему (она любит так, что *может отказаться от любимого*), а наконец оказывается способным спокойно подумать над тем, какова же *его* миссия на Солярисе и чем может пожертвовать он сам. Иными словами, мужчина эту жертву благодарно принимает.., чтобы совершить свою (по мнению Тарковского, более значимую). В каком-то смысле жертвоприношение в этом фильме приносит скорее Крис, а не Хари.

Рассуждая о любви[22], Жижек отмечает, что христианскому пониманию любви как благоговения перед чем-то большим в человеке, чем он сам, перед Духом в нём или высшим Благом, которое в конкретном человеке представлено лишь фрагментарно, может быть противопоставлена любовь как тотальное принятие другого во всём комплексе его индивидуальных черт, привязанность к сингулярности любимого существа. В этом смысле нейтринная Хари «всего лишь» последовательно и не по-христиански любит Криса, поскольку он для неё – единственный другой, мужчина, человек. В Крисе же, сколь бы ни был он зачарован упоением деталями своего прошлого, повторением «неповторимого», которое устраивает ему

22 См. напр.: Жижек, *Кукла и карлик*, указ. соч., с. 89–90.

Океан, побеждает любовь к Благу. Он движим осознанием собственной миссии и следованием требованию *Beruf* – веберовскому *призванию-и-профессии*, которое является чем-то вроде «мужской» (в культурно-историческом, а не эссенциалистском смысле) версии жертвоприношения. В вульгаризированном и обобщённом виде эта логика, лежащая в основании самых распространённых гендерных стереотипов, выглядела бы так: в то время как женщина «отдаёт себя» мужчине, мужчина служит общественному Благу. Лакановский пример Антигоны показывает, что эта квазитенденция является не результатом принципиальной разницы между «женским» и «мужским», а иллюстрацией возможности выбора субъектом любого пола одной из двух позиций – удобно расположиться в пространстве любви, стабильности, принципа удовольствия или вплотную подойти к вопросу о собственном желании (разумеется, в психоаналитическом понимании этого концепта), что, так или иначе, чревато трагедией... и в масштабе личности, и в исторической перспективе.

Люсьен Гольдман выделяет трагедию (наряду с рационализмом, эмпиризмом и диалектикой) в качестве одной из исторических форм *видения мира* и связывает её с особым способом присутствия *Бога* в повседневности и социальных практиках. Гольдман социологизирует провозглашённую Ницше смерть Бога, переосмысленную в рамках структурного психоанализа как столкновение с отсутствием символического Другого. Как пишет С. Жижек:

> «*Смерть Бога* влечёт потерю человеком ощущения устойчивости привычной реальности как таковой. ... В лаканианской терминологии, мы имеет дело с исчезновением Другого, который гарантирует доступ субъекта к реальности: опыт “смерти Бога” ставит нас перед фактом, что Другой не существует»[23].

Гольдман же связывает этот культурный слом не с чем иным, как с развитием капитализма. Один из ключевых тезисов работы Гольдмана *Сокровенный бог* состоит в том, что с развитием капиталистических отношений божественный авторитет всё меньше освящает своим постоянным присутствием повседневные практики. Гольдман проблематизирует тот факт, что бог оказывается изъятым из мира человеческого праксиса и помещается в область чистых идей, сферу трансцендентного. Такое «вытеснение» божества из социальных обменов, его присутствие в мире в форме «отсутствия», по мнению Гольдмана, служит средством упрочения логики денег, которая претендует на статус наиболее подлинной «реальности» и легитимирует принципы социального устройства в «дольнем мире» самостоятельно, если и с отсылкой к божественному авторитету, то как к некой абсолютной инстанции, которая существует в принципиально ином плане «реальности».

---

23 Zizek, *The Metastases of Enjoyment*, op. cit., p. 42.

> «Его [бога] присутствие обесценивает мир и лишает его всякой реальности, но его неизменное отсутствие, напротив, делает из мира единственную реальность, перед лицом которой человек может и должен выдвигать свои претензии на осуществление субстанциональных и абсолютных ценностей».[24]

«Сокрытый бог» Гольдмана – это прежде всего исток и принцип самой социальности, а не только метафизический и нравственный абсолют. «Сокрытость бога» под наслоениями усложнившихся социальных обменов, трансформировавшихся в обмены денежные, приводит к тому, что «бога надо искать». Надо искать и ту силу, которая способна ясно обозначить саму возможность социальной связности, но не как абстрактной тотальности, а как чего-то явленного конкретно и существенно, практически, в повседневной коммуникации людей. Это, по Гольдману, *трагическое* видение мира, в котором «бог сокрыт», в разных вариациях звучит во всех зрелых и поздних фильмах Тарковского.

В фильме «Солярис», который, в общем, крайне далёк, на первый взгляд, от «богоискательской» проблематики, сколь бы широко она ни понималась, присутствует трагическое мироощущение, связанное с отсутствием в мире божества в гольдмановском смысле. Известно, что Тарковский сознательно игнорировал в работе над фильмом все те художественные приёмы, которые могли бы придать атмосфере Соляриса фантастичность, стремился не раздваивать реальность на обыденную, повседневную, земную и космическую, фантастическую, а сделать её гомогенной. Объясняя мотивацию включения в фильм множества «земных сцен», которых не было в романе, Тарковский говорит:

> «Мне необходимо, чтобы у зрителя возникало ощущение прекрасной Земли. Чтобы, погрузившись в неизвестную дотоле ему атмосферу Соляриса, он вдруг, вернувшись на Землю, обрёл возможность вдохнуть свободно и привычно, чтобы ему стало щемяще легко от этой привычности. Короче, ***чтобы он почувствовал спасительную горечь ностальгии.*** Ведь Кельвин решается остаться на Солярисе, продолжать исследования – в этом он видит свой человеческий долг. Тут-то и нужна мне Земля, чтобы зритель полнее, глубже, острее пережил весь драматизм отказа героя от возвращения на ту планету, которая была его прародиной»[25].

Именно тогда, когда Земля утрачена, когда возвращение практически невозможно, она приобретает подлинный статус особой непреложной ценности, потерянной навсегда Вещи (происходит «первичное жертвоприношение» в лаканианском смысле). Именно потеря инициирует возникновение чего-то более ценного, чем дала бы слиянность с близкими, Домом и Землей.

---

[24] Гольдман Л. *Сокровенный бог.* М., 2001. С. 52.
[25] Суркова О. *С Тарковским и о Тарковском.* М.: Радуга, 2005. С.46.

Вопрос о фантастическом измерении космических далей Тарковский решает радикально – он вкладывает в уста Снаута наиболее принципиальные высказывания на этот счёт. «Мы утратили чувство космического», – заявляет он в сцене в библиотеке, противопоставляя современное мировоззрение картине мира древних греков, и далее: «Нам не нужно других миров. Нам нужно зеркало. Мы бьёмся над контактом и никогда не найдём его. Мы в глупом положении человека, рвущегося к цели, которую он боится, которая ему не нужна. ***Человеку нужен человек***». Не за новым обретением древнегреческого переживания космоса летит герой Тарковского на Солярис, а для того, чтобы там наконец по-настоящему встретиться с другим человеком (будь то наполнившаяся нейтринной материей форма памяти о нём – как Хари – или «реальный» человек – как учёные, «запертые» на космической станции Солярис). Для этого просто необходимо попасть в космос, в пространство, где уже не действует тотальная инерция привычных социальных обменов, где акоммуникативность и отчуждённость сменяются разговором по существу – и с фантомом любимой женщины, и с коллегами учёными, и с самим собой.

Океан Соляриса – это, в первую очередь, чужеродная – в силу своего, возможно, техногенного характера, а возможно, и просто ввиду принципиальной «друговости», неземной природы, – зловещая имитация «несокрытого» бога. Как и в тесной человеческой общине, где принцип коммунальности буквально физически витает в общем жизненном пространстве, на Солярисе физически ощутимы те связи, которые упорно материализует Океан, но связность эта не органична, а механистична. Это сопоставление наиболее эксплицитно оформляется Тарковским визуально в сцене полёта Криса и Хари в невесомости в течение тридцати секунд. Здесь Тарковский последовательно совмещает в монтажных стыках кадры парящих влюблённых, картину Брейгеля «Охотники на снегу», висящую тут же, на стене библиотеки, воспоминания Криса о детских зимних прогулках по местности, напоминающей изображённые на полотне Брейгеля холмы, и мерное зловещее круговращение масс Океана. Библиотека на станции сама по себе выступает своеобразным хранилищем памяти о Земле, в котором собраны значимые книги, живопись, скульптура. Но режиссёр особо останавливает зрительское внимание именно на картине Брейгеля. Камера начинает движение по плоскости полотна снизу, с корней деревьев, покрытых снегом: «прекрасную Землю» Тарковский демонстрирует не только в натурных съемках, но и запечатлевает живопись средствами кино. Но ключевым здесь, по всей вероятности, является даже не мотив сопереживания ритмам природы – ветвлению дерева, полёту птицы, хрупкости наста, покрывшего снег, в котором утопают ноги охотников, – а мотив человеческого общежития.



Брейгель П. «Охотники на снегу».
Кадр из сцены тридцати секунд невесомости («Солярис»)

Микрокосм, запечатлённый на картине Брейгеля, – локальная человеческая вселенная, в которой живёт несокрытый бог (о его присутствии напоминает тихий звон церковных колоколов, которым аудиально поддерживается появление изображения храма в кадре), скрепляющий всю повседневность, быт, совместный труд и досуг. Эта вселенная возникает как грёза Криса по Земле, которую он видит, прильнув к возлюбленной. На эти тридцать секунд невесомости она может показаться заменой всего, агальмой, в которой можно найти утешение, успокоение, поскольку нечто глубинно роднит её с Вещью, в то же время позволяя вплотную приникать к ней, оставляя её бесконечно желанной, никогда до конца не узнанной, неисчерпанной.



Крис и Хари в библиотеке на станции («Солярис»)

И тут же переживания Криса, визуализированные как медитация над «Охотниками на снегу», переходят из модальности коллективной исторической памяти к детским переживаниям «о том же самом»: Крис вспоминает разожжённый во время зимней прогулки с матерью и отцом костёр. Следующий кадр напоминает о том, что всё происходящее считывается из воспоминаний Криса и репродуцируется безличным механизмом Соляриса, что Хари, ставшая вместилищем и адресатом той любви и горечи утраты, которую Крис ощущает по поводу детства, матери, Земли, её земного

прототипа, – всего лишь результат зловещего бурления Соляриса, воссоздающего Хари как универсальную искусственную оболочку-отражатель самых интимных переживаний Криса.



Океан Соляриса

После одного из «самоубийств» Хари, Крис с некоторым опозданием отвечает на фразу Снаута о том, что человеку нужен человек:

> «Ты помнишь Толстого, его мучения по поводу того, что невозможно любить человечество вообще. ...Любишь – то, что можно потерять, себя, женщину, Родину. До сегодняшнего дня человечество было просто недоступно для любви. Ты меня понимаешь? Нас ведь всего несколько миллиардов, горстка. А может быть, мы вообще здесь только для того, чтобы впервые ощутить людей как повод для любви?»

Утратив дом, Землю и любимую, Крис, усилиями Тарковского, поднимается до уровня, когда «сокрытость бога» снимается и предстаёт как полная противоположность, как недоступный ранее опыт «любви к человечеству, ощущение социальной связности, объединяющее всех людей», которое Крис открывает для себя, принеся в жертву своё «простое человеческое счастье» – возможное в том случае, если бы он не покинул Землю или же оставил рядом с собой одного из фантазматических двойников Хари.

В эссе *Вещь из внутреннего пространства* С. Жижек уделяет значительное внимание проблеме жертвоприношения и её связи с Вещью. Один из разделов этой небольшой работы называется «Фальсификация жертвоприношения», здесь автор с позиции психоанализа показывает «ложный» характер жертвоприношений, которые приносят герои фильмов Тарковского «Ностальгия» и «Жертвоприношение». Если же включить в контекст осмысления этих фильмов гольдмановскую проблему «сокрытости бога», при том даже в самой поверхностной трактовке, то надобность в столь радикальной постановке диагноза отпадает, а проблемное поле перемещается с субъекта жертвоприношения на социальность, в которую он погружён. По мнению Жижека,

«Тарковский полагает, что подлинность искупительного жертвоприношения в том, что это “бессмысленный”, иррациональный поступок, бесполезная трата или ритуал (вроде перехода через спущенный бассейн с горящей свечой или поджога собственного дома). По его убеждению, только такой спонтанный порыв, где отсутствует всякая рациональная мотивировка, может дать нам возможность снова обрести истинную веру, спасти нас, исцелить современное человечество от поразившего его духовного недуга. ... Весьма знаменательным представляется то, что жертвуемым (сжигаемым) объектом в финале фильма “Жертвоприношение” становится главный объект фантазматического пространства Тарковского – деревянный дом, символизирующий безопасность и глубинную связь с землёй; по одной этой причине произведение, ставшее для режиссёра последним, как бы подводит определённый итог его творчества»[26].



Сожжение Дома («Жертвоприношение»)

Безусловно, Жижек отмечает тут важнейшие «процедурные» условия жертвоприношения, некоторые из них прямо проговариваются героями фильмов Тарковского (как, например, размышления об абсурдном ритуале ежедневного выливания стакана воды в унитаз, который может что-то изменить в мире, в начале «Жертвоприношения»). По всей вероятности, для Тарковского это лишь внешняя сторона жертвоприношения; оно предполагало, как минимум, ещё и попытку услышать «Божий ответ Иову» – умолить «сокрытое божество» показать себя тем или иным способом. Отвечая на вопрос о том, чем же фальшива идея жертвенности у Тарковского, Жижек обстоятельно поясняет, что представляет собой символический акт жертвоприношения, связывая его, в первую очередь, с механизмом дарения:

«По его [Ж. Лакана] утверждению, понятие жертвоприношения подразумевает действие, узаконивающее отрицание бессилия Боль-

[26] Жижек С. Вещь из внутреннего пространства // *Глядя вкось. Введение в психоанализ Лакана через массовую культуру* [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.i-u.ru/biblio/archive/jijek_glada/default.aspx.

шого Другого; иначе говоря, субъект приносит жертву не для собственной выгоды, а чтобы заполнить нехватку в Другом, подтвердить видимость всемогущества Другого или, по крайней мере, его неизменность. ... Фальшивость принесения жертвы заключается в исходной предпосылке: я действительно обладаю, заключаю в себе ценный ингредиент, которого жаждет Другой и который призван восполнить его недостаточность».[27]

Действия Александра, героя последнего фильма Тарковского, в полной мере укладываются в лакановскую трактовку жертвоприношения: ища спасения от кошмара ядерной войны в Другом, Александр разрушает всё, что ему дорого, пытаясь поверить, символически удостоверить наличие всемогущего Бога своим поднесением. Эту логику скорее можно назвать «устаревшей», чем фальшивой: Александр действует так, будто ждёт полноценного обмена не с трансцендентной и сокрытой силой, а с соприсутствующим человеку божеством. Безусловно, этот порыв нетипичен для модерного, а тем более постмодерного субъекта, его корни (столь же слабые, как корни посаженного Александром и его сыном деревца (одна из визуальных метафор Тарковского)) растут из архаики, из *Ветхого Завета*. Непрочная, спонтанно высвободившаяся, абсурдная вера Александра завораживает Тарковского, который пытается воссоздать в фильме библейскую интригу. Остановит ли Бог Александра, как он отвёл руку с ножом Авраама, занесённую над Исааком? Обнаружит ли своё присутствие?

Последний фильм Тарковского одновременно утопичен и трагичен: искомое божество так и не показывает себя; в «Жертвоприношении» мы остаёмся с немым вопрос – была ли принята жертва Александра? «Чудо» спасения мира от ядерной войны происходит исподволь, ничто в привычной реальности не указывает на присутствие того, к кому обращает свои молитвы Александр. Единственным ответом на «Смилуйся, Господи» («Erbarme Dich, Mein Gott», название арии из «Страстей по Матфею» Баха, звучащей во время начальных титров фильма и финальной сцены) оказывается оживающее благодаря заботе Малыша, сына Александра, сухое деревце.

На мой взгляд, «фальшивыми» действия главного героя фильма, равно как и утопическим – пафос его режиссёра, назвать нельзя. Как метафорически пишет Люсьен Гольдман, «когда Бог является человеку, ситуация человека перестаёт быть трагической. Видеть и слышать Бога – значит преодолевать трагедию»[28]. Не к этому ли стремятся сегодняшние религиозные фундаменталисты, пытающиеся «отменить» модерн и все его поствариации и взорвать «молчание бога»?

Чем, как не *эффектом* жертвоприношения является бог? Чем более постархаическим, и постмодерным, становится мир, в ко-

---

27 Жижек, *Вещь из внутреннего пространства*, указ. соч.

28 Гольдман, указ. соч., с. 44.

тором мы живём, тем ощутимее проявляет себя эта логика: Аллах становится значимой и вполне реальной фигурой в жизни всего мира «благодаря» самопожертвованию исламских террористов, а единственным способом попытаться заставить работать социальные и государственные механизмы для жителей Алжира становится самосожжение. Только, в отличие от Доменико, героя «Ностальгии» Тарковского, эти люди приносят себя в жертву, чтобы указать не на абстрактно и эсхатологически понятое отчуждение, а на конкретные социальные проблемы, которые без «божьей» помощи дезинтегрированное, раз-обожествлённое общество решить не способно.

Случай Звягинцева

В глазах западных экспертов кино Андрей Звягинцев стал кем-то вроде восприемника Тарковского. По всей вероятности, дело тут не только в киноэстетике (пожалуй, если какие-то явные параллели между Тарковским и Звягинцевым есть – то это длина кадра и некоторые особенности его композиции, но такого сходства с «рукой мастера» для международного признания всё же, наверное, маловато), а в удачном сочетании нравственного пафоса и способности доставить зрителю острое визуальное удовольствие: так «красиво» прочесть мораль, как Тарковский, пожалуй, до Звягинцева не мог никто. Тем, кто снимает коммерческое кино, нравственная проблематика невыгодна, а артхаусным режиссёрам – редко интересна. Но «исторически сложилось так», что «духовность» и богоискательство стали вотчиной российского искусства – от литературы XIX века до кинематографа Тарковского… и Звягинцева. Излишне напоминать, насколько ярким событием для мирового кино стал его фильм «Изгнание» – многочисленные призы на европейских фестивалях тому свидетельство. И хотя он собрал несколько меньше наград, чем фильм «Возвращение» (который был удостоен венецианского «Золотого льва» и вышел в прокат в более чем 80 странах), тем не менее, успех режиссёра, которого издание *The Guardian* назвало вторым по значимости русским режиссёром после Тарковского, был закреплён.

Пожалуй, с первого взгляда «Изгнание» сложно назвать социально-симптоматичным, всё в нём кажется предельно абстрактным: невозможно определить место и время, в котором разворачиваются события, у героев нет профессии, весьма размыты и приметы социального статуса… Как и в первом фильме Звягинцева, значение имеет лишь пол и позиция персонажа в семейной структуре. Вся же «социологическая» фактура полностью вынесена за скобки, история помещена в пронзительно живописный пейзаж и нарочито абстрактно-европейские интерьеры городской квартиры и загородного дома. Всё это призвано подчеркнуть, что фильм задуман как притча об отношениях мужчины и женщины «вообще», которая могла иметь место в любую эпоху и в любой точке зем-

ного шара. Пожалуй, именно за это стремление создать некий «социальный вакуум» для своих не просто «типичных», а отвечающих чуть ли не за всё человечество персонажей и попытку ставить вопросы слишком абстрактно и универсалистски фильмы Звягинцева чаще всего подвергаются критике.

В центре киноповествования – супруги Вера и Александр и их дети Ева и Кир. Вера рассказывает мужу о своей беременности, упомянув, что ребёнок – «не его». На это известие Александр реагирует холодной яростью и, посоветовавшись с братом Марком, предлагает Вере «решить вопрос» с помощью аборта. Таким образом он высказывает своё снисхождение в отношении «неверной Веры», которая благородно не отвергнута им как супруга и мать его детей, но носит в себе нечто, «от чего необходимо избавиться».

Б*о*льшую часть фильма составляют сцены мучительной акоммуникативности между героями, которые оказываются не в состоянии не только объясниться, но хотя бы просто заговорить друг с другом. Несколько раз Вера звонит в город другу семьи Роберту, что заставляет зрителя предположить, что отцом ребёнка Веры может быть он… Итак, наступает вечер, когда детей отправляют к друзьям и Марк привозит врачей, которые проводят аборт. Александр предельно подавлен, у постели жены он произносит: «Я ошибся, я знаю, что ошибся. Помоги мне, Вера»… Через некоторое время оказывается, что Вера мертва. Отдельные детали указывают на то, что её смерть наступила не по вине врачей, а потому, что, оставшись после аборта одна, Вера приняла большую дозу снотворного. Все эти события буквально убивают Марка (сердечный приступ), чувствующего свою ответственность за это. После похорон Александр отправляется к Роберту, которого подозревает в связи со своей женой. Тот же рассказывает ему о попытке самоубийства Веры и о том, что её ребёнок был от Александра.

Что заставило её тяготиться этой беременностью и произнести в разговоре с мужем фразу: «Я жду ребёнка. Он не твой»? Объяснение даётся самой Верой. Она отвечает на вопрос Роберта, в каком смысле ребёнок, которого она носит, не ребёнок её мужа: «Не его – в том смысле, что наши дети – не наши. В смысле, не только наши. И мы не дети наших родителей. Не только их. Он любит нас как вещи, для себя. Почему он не говорит со мной, как раньше? Или мне только казалось, что мы говорим. Я ничего ему не смогу объяснить, я должна что-то сделать. Если всё будет так продолжаться, всё умрёт. Я не хочу рожать умирающих. Мы ведь можем жить не умирая. Ведь есть такая возможность, я не знаю какая, но знаю, что она есть, это надо друг для друга. Как ему объяснить, чтобы он увидел, что он делает, и понял?» К самому же мужу она обращает фразы, которые он, перебивая, порой даже не даёт ей договорить: «Мы чужие, ты чужой и всегда был таким. И будешь. Неужели так должно быть?», «Я боюсь говорить с тобой», «Я не знаю, как тебе объяснить»…



Акоммуникативность («Изгнание»)

Сам Андрей Звягинцев неоднократно высказывался о необходимости трактовать его фильма в христианском ключе и рекомендовал для лучшего понимания интерпретировать символизм картины. Фильм действительно пестрит довольно эксплицитными, без труда считываемыми символами: среди них тщательно подобранные и уж очень «многозначительные» греческие имена героев (они всегда называют друг друга полным именем, *под которым христианин предстаёт перед Богом*), центральные кинообразы Древа, Дома и Ручья жизни, «Magnificat» Баха и чтение вслух 13-го стиха Послания Коринфянам апостола Павла («Если я говорю языками человеческими и ангельскими, а любви не имею, то я – медь звенящая и кимвал звучащий...»), во время совершающегося аборта, и т. д.

Жертва, которую приносит Вера, согласившись убить ребёнка, зачатого от собственного мужа, а затем выпив летальную дозу лекарства, может быть понята (и здесь психоаналитические трактовки вполне согласуются с христианскими) как попытка своей смертью вернуть мужу опыт любви через опыт утраты. В универсалистской, наполненной абстракциями художественной вселенной Звягинцева мужские персонажи – холодный и отстранённый Александр, агрессивный и порывистый Марк и нежный и сострадательный Роберт – представляют всю совокупность «мужчин как класс», причём именно Александр, воплощённая акоммуникативность и отчуждение, является центральной из этих трёх ипостасей. Образ же самоуглублённой Веры контрастирует с ещё одним женским персонажем фильма – её знакомой, многодетной матерью, которая, несмотря на размолвки с супругом, мечтает о пополнении семейства. Эта нерефлексивная позиция «больше детей – больше счастья» показана с умилением и противопоставлена трагедии Веры. В то время как её муж приводит в дом акушеров для совершения аборта, в доме Вериной подруги царят тепло и уют: дети играют, собирают из кусочков мозаики хрестоматийный библейский живописный сюжет, читают друг другу послание апостола Павла... (Сколько критики обрушилось на Звягинцева по поводу этого символизма, плавно перетекающего в буквализм!)



Кадр из фильма «Изгнание»

Мораль достаточно транспарентна: когда люди собираются вместе ради некой общей цели (игра, чтение Текста, труд), связанной с верой в нечто, что выше и одновременно объединяет их, любовь возникает меж ними как некий обязательный «прибавочный продукт». Когда же нет веры – когда бог, связывающий и общину и микроколлектив семьи, сокрыт – и два человека остаются наедине друг с другом, *другой* оказывается адом, в полном соответствии с сартрианским афоризмом. Неверие Александра – это, в самом буквальном смысле, неверие в верность жены Веры, а в более общем – закапсулированность в собственном *эго*, «неспособность к разговору», отказ от необходимой в развитии субъекта символической кастрации, то есть принятии собственной неполноты, недостаточности, утраты. Своей смертью его Вера это символическое действие над ним и производит, внося в мир опыт радикального различия – бытия и небытия, любви и смерти, наличия и отсутствия и, в конечном счёте – утраты, подобной повторению первичного жертвоприношения в трактовке Лакана – отлучения от Вещи и материнского тела.

Эта символическая кастрация, возвращение способности любить, по праву облекается религиозной канвой (то, что христианские мотивы слишком активно используются Звягинцевым, не должно нам мешать разглядеть в очевидном очевидное): утрата женщины означает способность к любви, утрата Бога открывает возможность для веры в него. Жертвоприношение Веры в «Изгнании» становится ответом на слова из Послания Коринфянам апостола Павла, которые звучат в фильме: «И если я раздам всё имение моё и отдам тело моё на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы». Как отмечает Д.К. Кинан:

> «Бог и женщина выступают как фантазмы принципиально иных Сущностей, никогда не присутствующих в данности. Они, напротив, всегда даны лишь в модусе утраты. Эти два (патриархальных) фантазма различает то, что *жертвоприношение Богу в то же время является жертвоприношением женщины*»[29].

[29] Keenan D.K. *The Question of Sacrifice.* Bloomington: Indiana University Press, 2005. P. 91.

В коротком замыкании двух «функций» субъекта – женственности и жертвенности – производится любовь.

В последние годы российский некоммерческий кинематограф создал довольно много картин, наполненных гораздо более «живой» и предметной фактурой постсоветской повседневности, с более «правдоподобно» выписанными персонажами и более «актуальными» сюжетами, но повествующих о той же проблеме – тотальном разрыве коммуникации между мужчиной и женщиной. Например, фильм Николая Хомерики «Сказка про темноту», рассказывающий об одинокой милиционерше, которой, как и героям Тарковского или Достоевского, нужен лишь «другой человек», заканчивается куда более прозаично. Героине удаётся вынудить своего коллегу, которому от неё нужен лишь секс и который общается с ней исключительно с помощью ненормативной лексики, хотя бы сходить с ней в кружок парного танца. Она уходит домой, довольная этим первым «нормальным свиданием», а партнёр провожает её очередным бранным словом…

Фильм Звягинцева контрастирует с подобным «соцреалистическим» кино и реанимирует утопический пафос, которого многие современные режиссёры стесняются, выражает то, что в произведениях постсоветского кино «вытесняется», наивно и чётко расставляя акценты и называя вещи своими именами, проговаривая всё до конца (что оказывается чревато избыточностью). Зло в «Изгнании» предстаёт как распад символических связей между конкретными индивидами на микроуровне, распад, возникающий вследствие разрыва связи с общим объединяющим началом социального, а добро – как способность к любви, высвобожденная в акте жертвоприношения.

Жертвоприношение и миссия интеллигенции: синтез ленинской и бердяевской версий

Фильмы Кирилла Серебренникова «Юрьев день» (2008) и Алексея Мизгирёва «Бубен, барабан» (2009), в отличие от картин Звягинцева, насыщены социологизмом: события в обоих фильмах происходят в небольших российских городках, и в центре повествования и в первом, и во втором случае находится женщина.

Героиня фильма А. Мизгирёва – провинциальная библиотекарша Екатерина, живущая двойной жизнью: днём, на работе, она – пример принципиальности и достоинства, в то время как ночью ей приходится зарабатывать на кусок хлеба продажей украденных из библиотеки книг. Героиня буквально раздваивается: чем дальше заходят её ночные преступления, тем строже она относится к себе и другим в дневном мире. В жизни Кати появляется мужчина – отставной военный моряк. Он рассказывает ей о своей ненависти к воровству, которое видится ему чуть ли не метафизическим истоком всех бед России. А Катя тем временем продолжает торговать

украденными *Повестями Белкина* и *Анжеликой*, чтобы купить любимому подарок. Конечно же, наступает момент, когда он узнаёт о подпольной деятельности библиотекарши и уходит, жестоко её унизив… А позже и Катю ставят перед фактом, что её любовник – бывший заключённый, а его твёрдые нравственные принципы – не плоды духовной чистоты и благородства, а то ли лицемерный, то ли компенсаторный императив профессионального вора.

С этим позором и крушением всей и без того хрупкой системы правил, которые в жизни библиотекарши заменяют отсутствующий в обществе Закон, главная героиня фильма смириться не может и совершает самоубийство, оставив квартиру, за которую она прежде боролась как за залог возможного счастливого брака «с моряком», брату: «Хоть вы живите, коктейли пейте» – говорит нищая не только в материальном, но и в духовном смысле Катя, у которой и так ничего не было, но оказалось, что и у такого человека есть что украсть – его последнюю веру в то, что неработающий Закон можно заменить собственным нравственным кодексом. Её «двойная мораль» – компромисс, на который приходится идти, когда нет вообще никакой морали, своего рода нравственная перверсия. Однако и такая стратегия оказывается в сегодняшнем мире тупиковой. Как пишет С. Жижек:

> «В современных условиях мы больше не можем опираться на предустановленный Закон/Запрет, чтобы подкрепить наши преступления (*transgressions*), – это один из способов прочтения тезиса Лакана о том, что Другой больше не существует. Перверсия – это двойная стратегия нейтрализации этого не-существования (глубоко консервативная, ностальгическая), попытка установить закон искусственно, в отчаянной надежде, что мы будем "серьёзно" относиться к пределам, которые сами себе положили, и, в качестве дополнения, не менее отчаянная попытка кодифицировать самое преступление Закона»[30].

Крушение символической вселенной Кати показано в фильме через несколько контрастных сцен, одна из таких пар-противопоставлений – два её публичных выступления перед школьниками со стихотворением Р. Киплинга «Завет» (перевод М. Лозинского). В первом эпизоде героиня читает стихи уверенно и почти надменно. Во втором – давится словами, не в силах с прежней твёрдостью произносить свой собственный «Завет», которому она оказалась неверна и который сам оказался фальшивым.

Владей собой среди толпы смятенной,
Тебя клянущей за смятенье всех.
Верь сам в себя, наперекор вселенной,
И маловерным отпусти их грех;
Пусть час не пробил, жди, не уставая,

[30] Жижек, *Кукла и карлик*, указ. соч., с. 93.

Пусть лгут лжецы, не снисходи до них;
Умей прощать и не кажись, прощая,
Великодушней и мудрей других.
Умей мечтать, не став рабом мечтанья,
И мыслить, мысли не обожествив;
Равно встречай успех и поруганье,
Не забывая, что их голос лжив;
Останься тих, когда твоё же слово
Калечит плут, чтоб уловлять глупцов,
Когда вся жизнь разрушена, и снова
Ты должен всё воссоздавать с основ.
Умей поставить, в радостной надежде,
На карту всё, что накопил с трудом,
Всё проиграть и нищим стать, как прежде,
И никогда не пожалеть о том,
Умей принудить сердце, нервы, тело
Тебе служить, когда в твоей груди
Уже давно всё пусто, всё сгорело,
И только воля говорит: «Иди!»
Останься прост, беседуя с царями,
Останься честен, говоря с толпой;
Будь прям и твёрд с врагами и друзьями,
Пусть все, в свой час, считаются с тобой;
Наполни смыслом каждое мгновенье,
Часов и дней неумолимый бег –
Тогда весь мир ты примешь во владенье,
Тогда, мой сын, ты будешь Человек!

Строки этого стихотворения звучат издевательски в интерьере обшарпанного спортивного зала старой школы, которая находится в маленьком городке, доживающем свой век в качестве паразита-доходяги при переживающем упадок угледобывающем предприятии, в стране, представляющей собой убогие руины прекрасной утопии.

Интеллигенция, воплощённая в фильме в образе работницы библиотеки, оказывается загнанной в изначально «извращённые» условия – от неё требуется радикальное двоемыслие. С одной стороны, необходимо ежедневно безвозмездно приносить себя в жертву социальному благу. (Что, как не библиотека и школа (с развенчанием монструозного авторитета которой в последние годы связано творчество Валерии Гай Германики), является сегодня последним форпостом просвещения?) С другой стороны, необходимо при этом не замечать, что социума как такового уже нет: нет ни структур, ни сообществ, ни Закона, а лишь разрозненные индивиды, деятельность которых подчиняется абсурдной логике личного интереса и абстрактной универсальности капиталистических обменов.

В акоммуникативности, свинцовой инерционности разваливающихся останков советских социальных институтов, в отчуждении гасится эффект любого жертвоприношения. Интересно,

что главную роль в фильме исполняет Наталья Негода, сыгравшая «Маленькую Веру» в знаковой перестроечной картине. Кинокритики неоднократно высказывали мнение, что фильм – не столько о превратностях судьбы молодого поколения, сколько о «маленькой вере», маловерии всех его персонажей. Если в «Маленькой Вере» веры было мало, то в фильме «Бубен, барабан» она переживает коллапс: Екатерина, в нечеловеческих условиях постсоветской действительности пытающаяся взрастить и удержать в себе нечто вроде этического стержня, секулярной веры в нравственный императив (должно же что-то скреплять социум и хотя бы частично примирять индивида с отчуждением), приносит себя в жертву не обществу, не богу, а обманке и фантому, существующему только для неё одной. Ведь вера – феномен коллективный, а в случаях, когда её никто не способен разделить и она становится индивидуальной, речь может идти скорее о психозе.



Кадр из фильма «Бубен, барабан»

Героиня фильма К. Серебренникова «Юрьев день» по социальному статусу изначально находится на противоположном полюсе от библиотекарши Кати. Любовь, признанная в Европе оперная певица, вместе с взрослым сыном приезжает в городок Юрьев-Польский, чтобы проститься с малой родиной перед окончательным отъездом за границу. Внезапно её сын пропадает, и его поиски превращают главную героиню из элегантной и экзальтированной дамы в «простую русскую женщину», которая то впадает в скорбное бесчувствие, то мечется в остервенелом отчаянии по городку, пытаясь найти поддержку у его жителей, погрязших в нищете, алкоголизме, человеческой чёрствости. Вскоре соцреализм оказывается окончательно побеждённым кафкианским абсурдом: героиня теряет все связи с внешним миром (машину, телефон), отдаётся местному следователю, который оказывается бывшим зэком, а после визита в туберкулёзный диспансер для заключённых (где также может «случайно» находиться её сын) становится постоянной его посетительницей: Люба кормит «туберкулёзников», убирает за ними, выслушивает истории из их жизни. Финал картины символичен:

прославленная певица, выкрасившая волосы краской оттенка «интимный сурик» (чтобы совпасть со средой, сродниться с местными женщинами), одетая в обноски, потерявшая сына, имя, приходит в храм, где репетирует хор. Поначалу её голос непозволительно выделяется среди других, но Любе удаётся подчинить его общей гармонии, и хор её принимает…



Кадр из фильма «Юрьев день»

Эффект, который фильм производит на зрителя, основан на почти де садовском контрасте: с чистой и прекрасной женщиной вдруг начинают происходить отвратительные вещи, которым она, во имя некого блага, не сопротивляется, а к концу фильма – сама их инициирует. Трагедия потери сына превращается для Любы в ощущение потерянной реальности, потерянной идентичности. Оказывается, помимо островков благополучной жизни высшего среднего класса (в случае оперной певицы Любови – интеллигенции, получившей пропуск в красивую жизнь) есть ещё целый необъятный серый континент, где на руинах советской империи продолжают каким-то странным полуживотным способом существовать дезорганизованные, бескультурные, отупевшие от безденежья и пьянства люди – то есть народ.

Классический вопрос об ответственности интеллигенции за народ ставится в фильме самым жёстким образом: вина привилегированного класса (в случае Любы она отягчается ещё и богатством), отгородившегося от общества, должна быть искуплена – так свою миссию в Юрьеве-Польском понимает сама героиня. Пропажу сына она трактует как жертву, которую у неё буквально вырвал этот «бермудский треугольник», пространство, в котором не действуют никакие законы, где нет структур и правил. А есть лишь дезорганизация, страдание и хаос, в которые Люба погружается, с одной стороны, в попытке доказать себе и своим новым товарищам, что грех гордыни ей не свойствен, что она теперь – своя, и с другой стороны – чтобы стать элементом, налаживающим общественные связи в городке, стать объектом, которым жители Юрьева-Польского могли бы воспользоваться для эпизодической наладки социальной солидарности.

Последняя сцена фильма, в которой опустившаяся на социальное дно Любовь смиряет свой голос и вплетает его в сонм голосов церковного хора, демонстрирует, *во-первых*, что в жертвоприношении возвышенное сливается с ужасным и, *во-вторых*, что жертвоприношение, будучи актом символическим, лишено всякого утилитаризма, иными словами, смысл в нём есть, но пользы – никакой. Самопожертвование Любы может стать только её индивидуальным выбором жизни «по ту сторону принципа удовольствия», выбором, который героиня совершает, оказавшись слишком близко к Реальному – чудовищному хаосу социального Реального *per se* и реальности российского общества в частности. Если Чехов когда-то утверждал, что интеллигент в России не имеет права быть счастливым и за дверью у каждого должен стоять человек с молоточком и постоянным стуком напоминать о существовании «палаты № 6», героиня Серебренникова буквально в этой палате поселяется: только такой жертвой можно искупить, по версии режиссёра, вину просвещённого и благополучного класса перед обществом.

Если в фильмах Тарковского, снявшего свои последние картины на западе, дезинтеграция «развитого капиталистического общества» и становится тем социальным фоном, на котором одинокая фигура героя пытается совершить жертвоприношение, чтобы хоть на мгновение возродить к жизни принцип социальной солидарности, то в фокусе камер современных российских режиссёров оказывается российское и – шире – постсоветское общество, в котором подобные акты выглядят в ещё большей мере трагичными, бесполезными, но не бессмысленными. Симптоматично, что совершают эти акты героини-женщины: принцип *Beruf* (европейский по своему основанию), который так важен для Тарковского, мужским персонажам современного российского кино чужд, женщина оказывается воплощением и «совести», и «сострадания» нации, и жертвенным агнцем, который сам готов лечь на жертвенный алтарь, чтобы возродить в мужчине способность любви.

Будучи глубоко компенсаторной, утопическая и одновременно трагическая картина, которую рисуют режиссёры современного российского кино, вряд ли может быть охарактеризована как продукт «патриархальной» или «антипатриархальной» логики. В ситуации полного упадка фаллического порядка, Закона, обращение к теме жертвоприношения (женщины) скорее может быть проинтерпретировано как попытка инсценировать нечто подобное древнегреческой трагедии в современном интерьере. Именно таким образом мы можем прочесть многие «депрессивные» и «беспросветные» современные российские фильмы («Юрьев день», «Бубен, барабан», описанные выше, а также, к примеру, картины С. Лозницы «Счастье моё», Н. Хомерики «Сказка про темноту», А. Сигарёва «Волчёк») сквозь призму этики психоанализа.

Трагедия – зараза или прививка, без которой психоанализ был бы немыслим, а по мнению Лакана – безнравственен. Трагедия – фармакон (для) психоанализа. Кажется, что пессимизм Фрейда

способен соревноваться разве что с его же остроумием, хотя при ближайшем рассмотрении становится очевидно: его остроумие – эффект трагического мировоззрения. Афоризмы отца психоанализа, типа: «задача сделать человека счастливым не входила в план сотворения мира» или «как для человечества в целом, так и для индивида жизнь трудноперeносима» – вряд ли являются плодом ипохондрии, присущей личности Фрейда; это, скорее, прорывающиеся сквозь аналитический текст сетования древнегреческого хора.

Закономерно, что наиболее точные иллюстрации своих открытий Фрейд находит в греческой трагедии, а миф об Эдипе становится эмблематичным для психоанализа. Пациент психоаналитика – одновременно и Эдип, и Сизиф. Эдип – в том смысле, что в своём предельном выражении истина желания субъекта непереносима. Непереносима настолько, что самоослепление кажется не столько воздаянием, которое только и может искупить вину, сколько спасительным жестом, избавляющим субъекта от зрелища собственного крушения. Но тот, кто идёт путём психоанализа до конца, уже не может позволить себе жеста Эдипа, а вынужден уподобиться иному персонажу – Сизифу – и, оставшись наедине с глыбой собственной судьбы, тащить её в неизвестном направлении.

Этика психоанализа находится в сложных отношениях с понятиями блага, счастья или свободной воли. Жан-Ален Миллер формулирует совокупность утрат, на которые обречён пациент психоаналитика, в терминах лишения надежды:

> «Когда кто-то из ваших близких начинает проходить анализ, вы опасаетесь, что он перестанет почитать своих отца и мать, своего супруга и даже господа бога. Ниспровергающий по своей сути психоанализ тщетно пытались превратить в адаптивный. … Итак, цель психоанализа состоит в ниспровержении, и это вовсе не означает, что психоанализ является прогрессистским или реакционным. Неужели он состоит в усилении отчаяния? Скажем только, что он лишает вас надежды. Он ампутирует *принцип надежды*, если воспроизвести название книги Эрнста Блоха, – благодаря чему наступает *некоторое облегчение*»[31].

Можно ли сравнить облегчение, приходящее как следствие утраты принципа надежды, и очищение, даруемое зрителю античной трагедии? Если ли общее между подобным эффектом и зрительской рецепцией современного российского кино, в особенности таких его произведений, как фильмы Звягинцева, Серебренникова, Мизгирёва? Позволю себе оставить этот вопрос открытым, но, чтобы шекспировское «Дальнейшее – в молчании» наполнилось эхом Имён Отца, приведу две цитаты из Лакана:

---

[31] Миллер Ж.-А. *Лакан и политика. Беседа Жака-Алена Миллера с журналистами журнала «Cités» Жаном-Пьером Клеро и Линдой Лотт*. Paris: PUF, 2003. № 16. Цит. по: *Новое литературное обозрение* [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.nlobooks.ru/rus/nz-online/619/1542/1544/

«У зрителя [трагедии] открываются глаза на тот факт, что даже для идущего в своём желании до конца жизнь оказывается далеко не сладкой»[32].

«Когда в прошлый раз я противопоставлял героя обычному человеку, кое-кого из вас это задело. Я не рассматриваю их как две различные породы людей – в каждом из нас есть путь, проложенный для героя, но проходя этот путь, он делает это в качестве такого же человека, как все»[33].

[32] Лакан, указ. соч., с. 411–412.
[33] Там же, с. 407.

ПОЛИТИЧЕСКОЕ ВООБРАЖАЕМОЕ И ГЕНДЕР В СОВРЕМЕННОМ ЛИТОВСКОМ КИНЕМАТОГРАФЕ

Аудроне Жукаускайте[1]

Abstract

The article aims to reflect the recent political and cultural changes in Lithuania and to explain how these political changes relate to more fundamental changes in the visual regime. These changes can be detected with the help of Lacanian psychoanalysis and feminist film criticism. Both psychoanalysis and feminist film criticism give us theoretical concepts and tools to analyze the interface between the visual regime and the power structures that underlie it. Lacanian psychoanalysis analyzes the mechanism of identification, which defines not only the formation of the *«I»* but also the identification of the spectator with the filmic characters. Elaborating this insight, feminist film criticism describes the cinematic visual regime in terms of voyeurism and fetishism. The aim of my article is to introduce these theoretical frameworks into the context of Lithuanian contemporary cinema and discuss two films: *Witch and Rain* by Algimantas Puipa (2007) and *The Collectress* by Kristina Buožytė (2008). My interpretation aims not only to compare their different visual strategies and ideologies but also to disclose the mechanism of patriarchal power working at the heart of these films.

Keywords: identification, the gaze of the Other, the scopic regime, voyeurism, fetishism, feminine masquerade.

Психоанализ как критический метод

После 1989 года Литва, как и другие страны Центральной и Восточной Европы, пережила множество политических и культурных изменений. В этот период произошло восстановление национального государства, осуществлён переход к свободной рыночной экономике, претерпели изменение отношения собственности за счёт приватизации, что привело к расцвету общества потребления и появлению экономической миграции, а также усилению влияния национализма и патриархальных традиций. Эти изменения неразрывно связаны с дискурсом демократизации и попытками создать гражданское общество. Однако они повлекли за собой и ряд непредсказуемых последствий, в частности неотрадицио-

---

1 Аудроне Жукаускайте – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии, культуры и искусства (г. Вильнюс, Литва).

нализм, новую патриархальность, ксенофобию и мизогинию. Эти трансформации породили парадоксальную ситуацию: процессы демократизации и эмансипации происходили одновременно с исключением женщин (а также иных социальных групп) из публичной сферы и процесса принятия решений. Не нашлось социальной силы, которая могла бы противостоять этим тенденциям, они не были ясно осознаны многочисленными феминистскими движениями и не нашли внятного отражения в академическом дискурсе. Существует несколько факторов, обусловивших эти обстоятельства: с одной стороны, декларируемое социалистическим государством гендерное равенство сдерживало любые требования эмансипации, с другой стороны, неолиберальная идеология свободного рынка и общество потребления внедряли коммодифицированный стандарт гендерных ролей. Эти гендерные роли появились как эпифеномен рыночного капитализма, морально оправдывающего неотрадиционалистскую националистическую идеологию. В этом смысле возрождение национального государства препятствовало процессам эмансипации таких уязвимых социальных групп, как женщины, гомосексуалисты и этнические меньшинства. Возможно, именно по этой причине феминизм никогда не имел в Литве политического веса.



Кадр из фильма «Ведьма и дождь» (реж. А. Пуйпа, 2007)

Тем не менее, целью этой статьи не является осуществление политологического или социологического анализа сложившейся ситуации. Моя задача – объяснить, каким образом эти политические изменения соотносятся с более фундаментальными трансформациями визуального режима. Они могут быть обнаружены и проанализированы с помощью лакановского психоанализа и феминистской кинотеории, предоставляющими нам теоретический концептуальный аппарат для анализа той границы, которая разделяет господствующий режим власти и визуальные механизмы, су-

ществующие в популярном искусстве. Лакановский психоанализ не только описывает механизмы идентификации («стадия зеркала»), происходящие на ранней стадии формирования *эго*, но и объясняет идентификацию зрителя с персонажами фильма. Теория «стадии зеркала» Жака Лакана относится к периоду развития ребёнка между 6-ю и 18-ю месяцами, когда он начинает узнавать своё отражение в зеркале. Этот момент является ключевым в конституировании *эго*, поскольку в этом возрасте ребёнок ещё не способен ощущать единство собственного тела. Визуальный образ компенсирует эту неспособность созданием воображаемого единства и идентичности.

> «Следует понимать стадию зеркала как идентификацию, во всей полноте смысла, придаваемого этому термину анализом, а именно как трансформацию, происходящую с субъектом, когда он принимает на себя некий образ».[2]

Здесь особенно важны два аспекта: *во-первых*, идентификация *эго* зависит от внешнего визуального образа, который предоставляет фантазматическую идентичность, *во-вторых*, этот внешний образ с трудом распознаётся как собственный. Это означает, что с самого начала распознание самого себя предстаёт как неузнавание: для достижения перцепции единства тела *эго* просто вынуждено присвоить фантазматический образ самого себя. Лакан отмечает, что этот элемент неузнавания лежит в самой сердцевине процесса идентификации:

> «Наш опыт показывает, что мы должны исходить из *function of méconnaissance*, которой характеризуется сама структура *эго*».[3]

Эта отчуждённая идентичность является истоком двух тенденций: первичного нарциссизма – некритической сверхидентификации с образом, который представляет более совершенное идеальное *эго*, а также агрессивности, основанной на понимании иллюзорной природы этого образа. *Эго* подавляет агрессивность, поскольку отчуждение является обязательным условием его социализации. Первая стадия отчуждения завершается созданием визуального образа *идеального я*, вторая стадия отчуждения происходит, когда *эго* становится способным воспринимать себя с позиции другого и входит в символическую систему языка, создавая *я-идеал*. Эти две фазы идентификации могут быть объяснены как отношения между воображаемой и символической идентификациями. В этой связи Жижек отмечает:

> «Отношения между воображаемой и символической идентификациями – между *идеальным я* [*Idealich*] и *я-идеалом* [*Ich-Ideal*] – таковы ... первая представляет собой идентификацию с образом, в

2 Lacan J. The mirror stage as formative of the function of the I as revealed in psychoanalytic experience // Lacan J. *Écrits: a Selection*; trans. A. Sheridan. London: Tavistock, 1977. P. 2.

3 Lacan, op. cit., p. 6.

> которoм мы нравимся самим себе, с образом, репрезентирующим то, "какими мы хотели бы быть", а символическая идентификация представляет собой идентификацию с тем местом, из которого за нами наблюдают, откуда мы смотрим на самих себя таким образом, что себе нравимся, кажемся себе достойными любви».[4]

Таким образом, мысля диахронически, мы можем предположить, что сначала *эго* создаёт образ, репрезентирующий то, «каким оно хотело бы быть», а затем пытается приспособить этот образ к взгляду Другого. Однако проблема состоит в том, что воображаемая идентификация *всегда подчинена определённому взгляду Другого*. Таким образом, обращаясь к подражательной природе образа самого себя, к «разыгрыванию ролей», можно задаться вопросом: перед кем субъект играет эту роль? О каком взгляде идёт речь, «когда субъект идентифицирует себя с определённым образом»[5]? Например, если мы пересмотрим сущность женского имаго, мы обнаружим, что эта роль основана на идентификации с некой маскулинной, отцовской фигурой:

> «Несмотря на то что она изображает хрупкую женственность, на символическом уровне она в действительности идентифицируется с отцовским взглядом, которым она хотела бы быть одобрена».[6]

В этом смысле взгляд Другого репрезентирует символический порядок, господствующий режим власти, определяющий предзаданный репертуар социальных ролей.

Позже Лакан переформулирует проблему визуальной идентификации в терминах расщепления между глазом и взглядом. В *Четырёх основных понятиях психоанализа* он разделяет функцию глаза и функцию взгляда. Функция глаза репрезентирует не только геометрическое измерение видимого, но также способность *эго* видеть самого себя. Исток этого психоаналитического опыта находится в воображаемой идентификации «стадии зеркала» и может быть определён как нарциссизм. Однако этот опыт не включает в себя функцию взгляда: мы являемся существами, которые не только смотрят, но и на которых смотрят. «Чем, как не удовольствием является нахождение под взглядом?»[7] – спрашивает Лакан. Взгляд, с которым я сталкиваюсь, – это взгляд, воображённый мной самим в поле Другого. Однако Лакан никогда не утверждал, что взгляд направлен именно из символического поля Другого. Субъект, находясь под взглядом, пытается приспособиться к символической функции и обретает свой *я-идеал*. Однако последствия бытия под

---

4 Žižek S. *The Sublime Object of Ideology*. New York, London: Verso, 1989. P. 105.
5 Žižek, op. cit., p. 106.
6 Ibid.
7 Lacan J. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*. London: Vintage, 1998. P. 75.

взглядом оказываются радикально иными, поскольку приводят к полному уничтожению субъекта.

> «С того момента как появляется этот взгляд, субъект пытается адаптироваться к нему и становится тем пунктирным объектом, точкой исчезновения бытия, которую субъект ошибочно воспринимает как собственный крах. Более того, из всех объектов, в которых субъект может распознать свою зависимость от регистра желания, взгляд выделяется своей полной неуловимостью».[8]

Поэтому субъект всегда стремится избежать попадания под взгляд, держась за иллюзию, будто *эго* само видит себя, даже если оно бессознательно знает, что не что иное, как взгляд Другого, преследует его. В этой точке взгляд Другого захватывает наше желание: реальное удовольствие состоит не только в том, чтобы смотреть, но и в том, чтобы находиться под взглядом. Таким образом, поле видимого тотально интегрировано в поле желания. Как отмечает Лакан, взгляд функционирует как своего рода продолжение желания:

> «Модифицируя предложенную мной формулу желания как бессознательного: желание человека есть желание Другого, – я хочу отметить, что речь идёт о том, что желание находится на стороне Другого и в своём предельном выражении представляет собой выставление напоказ (*le donner-à-voir*). Но почему это выставление на показ способно принести удовлетворение? Не потому ли, что на стороне смотрящего наличествует особый тип аппетита – аппетит глаза?»[9]

Феминистская критика кино: режимы функционирования взгляда и феномен зрителя

Феминистская критика кино применяет психоаналитическую теорию зрительного влечения, совмещённую с гендерным дискурсом, для анализа фильмов. Она также прочерчивает параллели между функциями зеркала и кинематографического экрана. Как отмечает Лаура Малви:

> «В определённых обстоятельствах процесс смотрения как таковой может послужить источником удовольствия, так же как и, наоборот, удовольствие может доставлять и то, что смотрят на тебя».[10]

Малви также указывает на то, что кинематографическая скопофилия тесно связана с формированием воображаемой и символической идентификации:

---

8 Lacan, *The Four Fundamental Concepts*, op cit., p. 83.
9 Ibid., p. 115.
10 Mulvey L. Visual Pleasure and Narrative Cinema // J. Evans, S. Hall (eds.) *Visual Culture: The Reader*. London: Sage Publications, 1999. P. 381.

«Несмотря на внешние аналогии между экраном и зеркалом.., кино обладает настолько сильными механизмами, завораживающими зрителя таким образом, что одновременно происходит и временная потеря своего *эго*, и его усиление. Ощущение забвения всего на свете (как это воспринимает *эго*) … является ностальгическим воспоминанием первичного до-субъективного момента распознавания образа. В то же время кино производит *я-идеал*, в частности, посредством института кинозвёзд».[11]



Кадр из фильма «Ведьма и дождь» (реж. А. Пуйпа, 2007)

Это означает, что кинематограф создаёт условия для воображаемой идентификации с образами, которые ошибочно распознаются зрителем как собственные. Эта воображаемая идентификация подчинена символической идентификации: репертуар ролей, с которыми можно себя идентифицировать, формируется доминирующим патриархальным порядком. Соответственно, задачей феминистской кинокритики является разоблачение того факта, что фильмический нарратив репрезентирует не якобы «естественное» положение вещей, а доминирующий режим власти. Малви отмечает, что в её подходе психоаналитическая теория функционирует как политическое оружие, демонстрирующее, каким образом бессознательное патриархального общества структурирует киноформу. Основной тезис работы Малви *Визуальное наслаждение и нарративный кинематограф* состоит в том, что скопический режим не является гендерно нейтральным:

«В мире, в котором порядки устанавливаются в соответствии с половым дисбалансом, удовольствие смотреть разделяется по принципу дихотомии активного/мужского и пассивного/женского. Детерминирующий положение вещей мужской взгляд проецирует фантазии на женщину, которая конституируется в соответствии с

11 Mulvey, op. cit., p. 382–383.

этим. В своей традиционной эксгибиционистской роли женщины одновременно оказываются теми, на кого смотрят, и теми, кто выставляет себя напоказ. В их облике закодирован мощный визуальный и эротический подтекст, следовательно, можно сказать, что они коннотируют "бытие-под-взглядом"».[12]

В большинстве фильмов женские персонажи не влияют на развитие сюжета, их роль может быть описана в терминах зрелища, они выступают как «глянцевый объект», созданный для того, чтобы его разглядывали. Малви отсылает к словам Бадда Беттичера:

> «Значение имеет то, что инспирирует героиня, или, точнее, то, что она репрезентирует. Именно она, или, скорее, любовь или страх, которые она вселяет в героя, – в общем, то, что он чувствует к ней, руководит его действиями. Сама по себе женщина не имеет ни малейшего значения».[13]

Героини фильмов резко контрастируют с мужскими персонажами, которые занимают активное положение в киноповествовании и совершают те или иные действия. Мужские персонажи контролируют не только фильмический нарратив, но также берут на себя контроль над взглядом, так что аудитория фильма «естественным образом» идентифицируется с главным героем-мужчиной и видит всё происходящее с его точки зрения. В этом смысле женские персонажи оказываются в подчинённой позиции на двух уровнях:

> «как эротический объект для других персонажей в рамках самой экранной истории и как эротический объект для зрительской аудитории, с переменным напряжением между взглядами с обеих сторон экрана. ...Женщина исполняет некую роль в нарративе, взгляд зрителя и взгляд мужских персонажей фильма незаметно сливаются друг с другом, не нарушая правдоподобия нарратива»[14].

Нарративный кинематограф конструируется таким образом, что аудитория не осознаёт наличие взгляда режиссёра по ту сторону киноаппарата. Она бессознательно идентифицирует себя со взглядом камеры, который в кино, как правило, соотнесён со взглядом главного героя-мужчины. В связи с этим,

> «способность центрального мужского персонажа контролировать события также означает и власть эротического взгляда, что вкупе даёт чувство всемогущества, приносящее удовлетворение. Мужчины-звёзды кино обладают характеристиками ... более совершенного, более цельного, более сильного идеального *я*. Такие же свойства идеального *я* постигаются человеком в исходный момент узнавания самого себя в зеркале. Персонаж может совершать поступки и управлять событиями лучше, чем субъект/зритель, подобно тому

---

12 Mulvey, op. cit., p. 383.
13 Ibid., p. 384.
14 Ibid.

как распознанное отражение в зеркале более успешно справлялось с моторной координацией тела, чем сам смотрящий»[15].

Распространённость этой схемы и в кино, и в нашем бессознательном объясняется тем, что с её помощью можно получить более сильное идеальное *я*. Однако проблема приписывания женским персонажам меньшей значимости, чем мужским, нуждается в более подробной экспликации. Психоанализ трактует подчинённость женских персонажей особому скопическому режиму, поскольку они репрезентируют угрозу кастрации. Как отмечает Малви,

> «наличный образ женщины как (пассивного) “вещества для формовки” для (активного) мужского взгляда обусловлен сущностью и структурой репрезентации, а также идеологией, наличие которой патриархальный порядок требует от своей излюбленной кинематографической формы – нарративного фильма, продуцирующего иллюзии. Этот аргумент необходимо включить в психоаналитический контекст: в репрезентации женщина символизирует кастрацию, и активные вуайеристские или фетишистские механизмы вуалируют эту угрозу. И хотя ни один из этих взаимодействующих уровней не имманентен фильму как таковому, только в фильмической форме, благодаря присущей кинематографу способности смещать позицию взгляда, они могут сойтись в совершенном, великолепном противостоянии»[16].

В этом смысле кинематографическая репрезентация женщины как пассивного эротического объекта (вуайеризм) или гламурной кинодивы (фетишизм) является защитной реакцией на существующую в бессознательном истину о том, что «женщина не существует»[17]. Лакан отмечает, что гендерные роли распределяются в соответствии с позицией, которую субъект занимает в отношении означающего желания Другого: поскольку женщина не может занять позицию «обладания фаллосом», то есть позицию власти и желания, она вынуждена сама «стать фаллосом», то есть разыгрывать маскарад желания. Лакан отмечает:

> «Какой бы парадоксальной ни казалась эта формулировка, я утверждаю, что для того, чтобы стать фаллосом, то есть означающим желания Другого, женщина отвергает значительную часть своей женственности, буквально все её атрибуты, в маскараде».[18]

---

15 Mulvey, op. cit., p. 384–385.

16 Ibid., p. 388.

17 Тезис Ж. Лакана о том, что «женщина не существует», означает, что «когда какое либо наделённое речью существо навешивает на себя ярлык “женщина”, то происходит это на основании того, что она обосновывает свою неполноту в отношении фаллической функции. Нет такой вещи, как Женщина, поскольку она, в сущности своей … неполнота (см.: Lacan J. *On Feminine Sexuality: the Limits of Love and Knowledge. Seminar of Jacques Lacan, Book XX, Encore*. New York, London: W.W. Norton&C°, 1999. P. 72–73.)

18 Lacan, *The Signification of the Phallus*, op. cit., p. 290.

Это значит, что в психоаналитическом смысле единственная позиция, которую может занять женщина, – это участие в маскараде, и, следовательно, в таком случае она не репрезентируется как автономный субъект.



Кадр из фильма «Коллекционерша» (реж. К. Буожите, 2008)

Без сомнения, психоаналитический подход к кинематографу вызывает множество теоретических вопросов. Первый из них касается позиции зрительницы: что означает для женской аудитории идентификация с активным мужчиной, звездой экрана, с его взглядом и желанием? Как отмечает Малви, несколькими годами позже переосмысляя идеи, высказанные в работе *Визуальное удовольствие и нарративный кинематограф*, «идентифицируясь с активным желанием, зрительница вынуждена занимать (дискомфортную для неё) маскулинную позицию»[19]. Существует два возможных типа отношения женщины-зрителя к экранным персонажам: идентифицироваться с пассивным женским персонажем и принять мазохистскую позицию или идентифицироваться с мужскими персонажами, тем самым принимая мужскую позицию. Последняя альтернатива требует определённой «маскулинизации» зрителя или особо рода трансвестийной идентификации. Второй вопрос связан с тем, почему женщина-зритель продолжает находиться в этом скопическом режиме, несмотря на то что индустрия популярного кино игнорирует женщину-зрителя. Мэри Энн Дуэйн пишет:

> «Что именно не позволяет женщине перевернуть эти отношения и использовать взгляд для своего собственного удовольствия? Именно тот факт, что эта инверсия оставила бы нас зажатыми в тисках той же логики».[20]

---

19 Mulvey L. *Afterthoughts on 'Visual Pleasure and Narrative Cinema' inspired by Duel in the Sun*, *Framework*, 15/16/17, 1981. P. 15.

20 Doane M.A. Film and the Masquerade: Theorizing the Female Spectator // K. Conboy, N. Medina, S. Stanbury (eds.) *Writing on the Body: Female*

Инверсия (например, активный, агрессивный женский персонаж, или, напротив, мужской персонаж как объект эротического взгляда) поддерживает тот же режим власти, который основывается на дихотомии субъект/объект. Вероятнее всего механизм подчинения изначально присущ киноискусству, и единственный способ от него избавиться заключается в полной ликвидации кинематографического режима видения. Малви отмечает, для того чтобы «создать альтернативный кинематограф, режиссёр вынужден был бы уничтожить удовольствие смотреть как таковое»[21]. Однако таким образом мы уходим от кинематографа как жанра искусства и вступаем на территорию авангарда.



Кадр из фильма «Коллекционерша» (реж. К. Буожите, 2008)

В статье *Фильм и маскарад: теоретический анализ феномена женщины-зрителя* Дуэйн обращается к иной стратегии идентификации, которую может устанавливать зрительница. Дуэйн полагает, что позиция женщины-зрителя должна быть определена не в терминах пассивности или активности, а в терминах близости и дистанции: обычно женщины идентифицируются с мужским взглядом и вынуждены занимать мазохистскую позицию (в случае если они идентифицируются с пассивным женским персонажем) или трансвестийную позицию (если они идентифицируются с мужским персонажем). В противном случае женщина-зритель должна держать дистанцию, разоблачая женский маскарад: женские персонажи на

Embodiment and Feminist Theory. New York: Columbia University Press, 1997. P. 180.

21 Лаура Малви связана с кинопроизводством и совместно со Стивеном Уолленом (Stephen Wollen) является автором сценариев и режиссёром фильмов: «Пентислея, королева Амазонок» (*Penthesilea: Queen of the Amazons*, 1974), «Загадки Сфинкса» (*Riddles of the Sphinx*, 1977), *AMY!* (1980), «Гадание на магическом кристалле» (*Crystal Gazing*, 1982), «Фрида Кало и Тина Модотти» (*Frida Kahlo and Tina Modotti*, 1982) и «Плохая сестра» (*The Bad Sister*). В 1991 г. она вернулась к режиссуре, сняв вместе с Марком Льюисом (Mark Lewis) фильм «Осквернённые святыни» (*Disgraced Monuments*).

экране репрезентируют не «реальную» позицию женщины в обществе, а символическую функцию женщины – в фаллической икономии. Как отмечалось выше, в фаллической икономии женщина «является фаллосом», что обозначает её позицию в женском маскараде как объект фаллического желания. Держать дистанцию, или разоблачить маскарад, – противоположная трансвестизму стратегия женщины-зрителя.

> «Для Джоан Ривьер, первой обратившейся к этому концепту, маскарад женственности представляет собой защитный механизм, направленный на идентификацию женщины с противоположным полом, её трансвестизм».[22]

Таким образом, женщина возвращает себе свою женственность и одновременно сохраняет позицию мыслящего субъекта, удерживая дистанцию между собой и образом.

> «Маскарад, нарочитая женственность позволяют удерживать дистанцию. Женственность – это маска, которую можно и носить, и снять. Поэтому сопротивление маскарада патриархальному порядку состоит в отказе от производства женственности как "близости", "присутствия-в-себе", или, точнее, имагинативности.
>
> Маскарад, с другой стороны, включает в себя преобразование женственности, возвращение, или, точнее, симуляцию возвращения исчезнувшего разрыва или дистанции. Участвовать в маскараде означает производить нехватку в форме определённой дистанции между собой и образом себя».[23]

Эта стратегия нацелена на то, чтобы показать, что стремление к «бытию-под-взглядом» не является «естественной» женской чертой, а позицией, предписанной женщине культурой. Как отмечает Дуэйн,

> «эффективность маскарада – в его способности дистанцировать образ, генерировать определённый конфликт, посредством которого женщина может воздействовать на образ, производить и прочитывать его»[24].

Конечно, мы можем задаться вопросом, достаточно ли эффективны эти стратегии для того, чтобы инверсировать доминирующий скопический режим. Я подробнее остановлюсь на этом вопросе ниже, при рассмотрении двух литовских фильмов.

Литовские паттерны желания

Как я отмечала ранее, Альгимантас Пуйпа – мужчина-режиссёр, создавший 19 фильмов и принадлежащий к поколению авторов, получивших признание в советский период. Его последний фильм

22 Doane, op. cit., p. 185.
23 Ibid.
24 Ibid., p. 191.

«Ведьма и дождь» (2007) основан на романе литовской писательницы Юрги Иванаускайте. Режиссёр заявляет, что создал «фильм о сильных женщинах». Повествование в фильме организованно как сеанс психоанализа, в котором участвуют психотерапевт Рита и её пациентка Вика. Вика замужем за художником Го, который болен и прикован к инвалидной коляске. У неё был короткий роман со священником Паулюсом, который позже резко разрывает с ней отношения. Вика признаётся в своей страстной привязанности психотерапевту Рите, которая сама вовлечена в непростые отношения. Оставленная мужем и дочерью, Рита состоит в мазохистской связи с патологоанатомом по имени Лео. Обе героини изображены как пассивные жертвы, которыми манипулируют в сексуальном и психологическом плане и которые, тем не менее, испытывают острую привязанность к своим партнёрам. Обе женщины страдают от сексуального, физического и психологического насилия. Рита, профессиональный психотерапевт, лишь беспомощно проливает слёзы в ответ на психологический террор со стороны своего партнёра. Более того, обе женщины проявляют склонность к саморазрушению: в приступе горя Вика идёт в заброшенный дом, где её насилуют какие-то бродяги. (Как утверждается в аннотации к фильму, «она ищет грязного секса с незнакомцами в заброшенном здании».) Вика рассказывает об этом эпизоде своему психотерапевту Рите, и потерявшая надежду, брошенная и своим мужем, и любовником, Рита идёт в тот же заброшенный дом, где также подвергается изнасилованию.



Кадр из фильма «Коллекционерша» (реж. К. Буожите, 2008)

Эти двусмысленные эпизоды не имеют логической связи с нарративом фильма и манифестируют высказанную Отто Вейнингером «истину» о том, что женщина существует только как сексуальный объект и потому сама жаждет сексуального насилия.[25] Обе героини

[25] Славой Жижек обращается к теории Отто Вейнингера в работе *Отто Вейнингер, или «Женщина не существует»* в: *The Žižek Reader* //

фильма воплощают лакановский тезис о том, что «женщина не существует»: она пуста или неполна и не достигает статуса автономного субъекта. В конце фильма есть короткий эпизод, в котором Рита приходит в гости к Вике, однако обе женщины чувствуют неспособность поддержать друг друга или завязать дружеские отношения. Рита извиняется, говоря, что не может нарушить этику психотерапевта и дружить с пациентами, репрезентируя своё подчинение фаллическому патриархальному порядку. В конце фильма Вика возвращается в больницу, чтобы ухаживать за мужем, а Рита совершает самоубийство.

Сексистская патриархальная идеология, присутствующая в фильме на содержательном уровне, резко контрастирует с визуальным кодом фильма, созданным с особой тщательностью. Как многие фильма Пуйпы, этот фильм доставляет сильнейшее визуальное удовольствие: его украшают множество кадров-натюрмортов, по духу более близких скорее живописной традиции, чем кинематографу. В фильме неоднократно используются легко распознаваемые символы: они появляются не только на уровне содержания (священник и ведьма, художник и муза, психотерапевт и патологоанатом), но также имеют и фигуративный характер (полуобнажённое женское тело в церкви, павлин в ванной комнате, крыса рядом с совокупляющейся парой). На визуальном уровне фильм создаёт приятное и лёгкое для восприятия зрелище, которое трансформирует жестокость и насилие во вполне допустимые и даже возвышенные паттерны желания. Насилие по отношению к женщине репрезентируется как одно из проявлений романтической любви. Из этого следует, что любовь – вещь непростая, а значит, фильм якобы рассказывает «о сильных женщинах».

К счастью, не все зрители восприняли фильм таким образом. Например, философ (мужчина) Андриус Бельскис отмечает, что

> «женские персонажи, показанные в фильме Альгимантаса Пуйпы, более беспомощны и покорны, чем литовские женщины в действительности. ...В этом смысле фильм "Ведьма и дождь" – абсолютно антифеминистское произведение, изображающее женщин, подчинившихся статусу эмоционально подавленных рабынь. Это типично патриархальный жест! Он может сопереживать или выражать солидарность с женщинами, только сначала их унизив»[26].

Это подчинение женщин (даже с помощью кинематографических или художественных средств) Бельскис связывает с нравственными устоями, которых придерживаются консервативные политические силы. Хотя неотрадиционалисты-консерваторы утверждают, что поддерживают «семейные ценности» и сохранение национальной культуры, в действительности они продолжают си-

---

E. Wright, E. Wright (eds.). Oxford, UK, and Mass., USA: Blackwell, 1999. P. 129–147.

26 Bielskis A. *Nuodėmės užkalbėjimas ir konservatoriai* // [Electronic resource] 2007. Mode of access: delfi.lt. Accessed: 1.01.2010.

стематическое унижение и исключение женщин. Следует подчеркнуть, что образы насилия по отношению к женщине характерны не только для литовского кинематографа, но и для театрального искусства: например жестокие, но в то же время доставляющие визуальное наслаждение сцены появляются в спектакле «Отелло» режиссёра Эймунтаса Някрошюса (2000–2006) или в «Гамлете» Оскараса Коршуноваса (2008)[27]. В этой связи мы можем задаться вопросом о том, в какой степени медиа или жанр искусства легитимируют доминирующий идеологический режим? В какой мере государство легитимирует популярное искусство, которое в свою очередь воспроизводит стандарты и паттерны патриархальной идеологии?



Кадр из фильма «Коллекционерша» (реж. К. Буожите, 2008)

Ещё один фильм, к которому мне хотелось бы обратиться, – «Коллекционерша» («Kolekcionierė», 2008) Кристины Буожите, – переосмысливает скопический режим и гендер иначе. Кристина Буожите – молодая женщина-режиссёр, которая только начинает свою творческую деятельность: «Коллекционерша» – её второй фильм. В фильме изображена молодая женщина Гайле, независимая и успешная в профессиональной сфере: она – детский логопед. То, что Гайле профессионально работает с языком, свидетельствует о её успешной символической идентификации: она прекрасно адаптировалась в патриархальном обществе. Однако Гайле ощущает эмоциональную неспособность сопереживать детям, с которыми работает, и вообще другим людям. Эта неспособность усиливается, когда неожиданно погибает её отец. Немногим спустя Гайле участвует в конференции и демонстрирует короткометражный фильм

[27] Интересно, что те же актрисы: Раса Самуолите и Неле Савиченко, играющие роли Вики и Риты в фильме Пуйпы, – заняты также в спектакле «Гамлет» Коршуноваса, где они также подвергаются унижению и оскорблению. Это наводит меня на мысль, что они превратились в олицетворение не только «бытия-под-взглядом», но и «бытия-в-подчинении».

о методах своего лингвистического лечения. Смотря фильм, Гайле приходит в ужас от своего изображения и выбегает из аудитории. Этот инцидент свидетельствует о том, что Гайле не принимает свой образ, и мы можем предположить, что её воображаемая идентификация затруднена или разрушена, что она отказывается распознавать этот образ как свой собственный.

Гайле находит профессионального оператора для того, чтобы тот смонтировал некие отснятые материалы. Он соглашается сразу, особо не вникая в суть дела. Позже Гайле приносит ему видео свадебной церемонии, на которой она ведёт себя очень эксцентрично. Просматривая видео, она чувствует сильное эмоциональное удовлетворение и на какое-то время идентифицируется с собственным образом. Это и подталкивает её к странному эмоциональному и визуальному эксперименту: она сама снимает себя на видео или просит оператора снять трансгрессивные сексуальные сцены и акты насилия с её участием. Позже она экстатически наслаждается просмотром этих материалов. Гайле вовлекает в эксперимент других людей и, как следствие, разрушает отношения с коллегами и сестрой, рискуя разорвать все свои социальные связи. Этот эксперимент визуальной симуляции имеет и другую сторону: отношения между Гайле и оператором, которые сначала имели лишь деловой характер, превращаются в эмоциональную привязанность. Только он способен объяснить Гайле, к каким катастрофическим последствиям привёл её эксперимент. В последнем кадре фильма мы видим Гайле, мастурбирующую перед камерой, и обеспокоенное лицо оператора: зритель не видит образ, который запечатлевает камера, но следит за взглядом оператора.

Этот фильм интересен тем, что его героиня Гайле является не пассивным объектом, на который смотрят или воздействуют, но активным агентом, который самостоятельно манипулирует своим образом. Можно сказать, что Гайле инверсирует механизм скопического режима и подчиняет взгляд собственному удовольствию. В этом смысле она следует совету Дуэйн удерживать дистанцию между собой и образом себя и таким образом разоблачает женский маскарад. Гайле вполне осознаёт, что её образ сексуально провоцирующей женщины – всего лишь роль, исполняемая перед камерой, для взгляда Другого: именно это типичное амплуа женского маскарада позволяет ей чувствовать себя живой или хотя бы видимой другими. Однако, несмотря на то что Гайле удаётся инверсировать механизм видения, его принципы всё равно остаются неизменными. Она отказывается от своей символической идентификации, своего социального статуса ради симулятивной визуальной идентичности. Это отсылает к идее Лакана о том, что взгляд Другого имеет катастрофическое воздействие на субъекта: пытаясь приспособить себя к Взгляду, субъект движется к собственному уничтожению. В этом смысле можно задаться вопросом о том, в какой степени намеренное разыгрывание маскарада является эмансипирующей практикой, как это утверждает Дуэйн. Как мы помним,

эксперименты Гайле с собственным образом начались сразу после смерти её отца, то есть после исчезновения отцовского авторитета. Последний кадр фильма также показателен – Гайле исполняет роль не просто для самой себя, а находясь под взглядом оператора. Этим жестом она возвращает себя в патриархальный скопический режим и принимает роль пассивного эротического субъекта.

Заключительный кадр фильма оставляет меня в некотором недоумении. С одной стороны, можно сказать, что режиссёр-женщина попадает в ту же ловушку, что и режиссёр-мужчина, в конце фильма делая из главной героини жертву мужского взгляда (при том, что без этого приёма вполне можно было бы обойтись, и он может даже показаться сексистским). С другой стороны, этот фильм переосмысливает механизм видения, разоблачая женский маскарад, который разыгрывается для взгляда другого, и делая видимым сам взгляд оператора как таковой. Однако эта игра идентификаций оставляет паттерны желания и власти неизменными.

В связи с этим возникает следующий вопрос: можем ли мы представить непатриархальные паттерны желания? Могут ли эти непатриархальные паттерны желания быть переданы с помощью киноискусства, или мы должны искать альтернативные медиа-средства для этого? До какой степени доминирующая идеология всегда уже инкорпорирована в популярное кино? Новые подходы к теме гендера и сексуальности, появляющиеся вместе с новым медиа-артом, подводят меня к мысли, что некоторые формы искусства, по всей вероятности, просто исчерпали свои возможности. Может быть, Малви права, утверждая, что для создания альтернативного визуального искусства мы должны разрушить удовольствие, которое доставляет нам доминирующий режим видимого, и стать активными зрителями.

Перевод *Лидии Михеевой*

ТРАНСГЕНДАРНАЯ СУБ'ЕКТЫЎНАСЦЬ І КІНЕМАТОГРАФ: ВОПЫТ ПЕРААДОЛЕННЯ АЛЬБО ВОПЫТ МЯЖЫ

Аляксандра Ігнатовіч[1]

Abstract

The main concern of the article is the question of the cinematic possibility to implement the transgressive potential of the transgender subjectivities. In order to find an answer the author tries to analyze the social context of the cinematic representations of transgender in the USA, Russia and Belarus, as well as to figure out the difference between possible explanations of the notion 'transgender' – as the umbrella term and as the transgressive experience. The author analyses concepts of drag subjectivity by J. Butler and the connections between ideology, gender and cinema described by T. de Lauretis. This theoretical approach is seen as necessary for the further analysis of the Russian comedy *Veselchaki* that represents transgender subjects. Putting together theoretical concepts and the analysis of the film the author came to the understanding of cinema as an ideological apparatus that nevertheless gives the resources for the implementation of the transgressive potential in the representation of transgender subjectivity, but to achieve this a cinematographic text should be transgressive by itself. And on the other hand, the researcher should be very sensible to the so-called «positive» representations of transgender as in the majority of cases such films implement the principle of the «soft aggression» and construct the transgender subjectivity according to the «assimilationist politics».

Keywords: transgender subjectivity, cinematographic apparatus, ideology, transgression, heterosexual normativity.

> Не існуе ніякіх фіксаваных целаў, якія застылі падобна жыхарам пячоры, а замест гэтага – галасы, сэнсы і самасці, заўсёды па некалькі; інтэнсіўныя лініі перспектывы, інтэнсіўныя вектары, якія сутнасць зборныя канструкцыі, якія ўтвараюць мінарытарныя групы: прыгнечаных і забароненых, паўсталых і тых, хто застаўся на або-

[1] Александра Игнатович – магистрантка программы «Культурные исследования» Европейского гуманитарного университета (г. Вильнюс, Литва).

чыне, анамічных, паўсталых па-за альбо супраць правіл. Як гэта ўсё ахапіць?

Д. Алкоўскі[2]

Лібералізацыя, мейнстрымізацыя, роўнасць?

Прыблізна з канца 1980-х гг. прадукаванне «ЛГБТ-вобразаў»[3] у заходнім (пераважна, амерыканскім) масавым кінематографе набыло беспрэцэдэнтны маштаб. Умоўны адлік пачынаецца з 1984 г., калі ўпершыню за гісторыю амерыканскай кінапрэміі «Оскар» пераможцам у адной з катэгорый стаў фільм, які распавядаў пра жыццё гомасексуала і рух за правы прадстаўнікоў кам'юніці – стужка «The Times of Harvey Milk» атрымала статуэтку як лепшы дакументальны фільм. З таго часу адсутнасць кінапрацы адпаведнай тэматыкі сярод намінантаў на прэмію Кінаакадэміі ацэньвалася бадай як маветон. На дадзеную сітуацыю, якую Варэн Буклад ахарактарызаваў як «мейнстрымізацыю квір-культуры»[4], безумоўна паўплывалі тыя сацыяльныя трансфармацыі, якія адбываліся цягам 1970–80-х гг. у ЗША: рух за правы геяў і лесбіянак, узнікненне гендарных даследаванняў і самога канцэпту квір-ідэнтычнасці, уключэнне гомасексуальнага кам'юніці ў актыўную сацыяльную дзейнасць (як прыклад – «СНІД-актывізм») і г. д. Пры гэтым у заходніх грамадствах паступова атрымліваў распаўсюд і ўплывовасць дыскурс па правах чалавека і, адпаведна, барацьба з праявамі гамафобіі і сексізму. Дадзеныя сацыяльныя зрухі безумоўна не маглі не адлюстравацца на кінематаграфічнай вытворчасці. Менавіта таму, пачынаючы з канца 1980-х, «квір-фільмы» стала намінуюцца на Оскар ды іншыя кінематаграфічныя ўзнагароды. Нацыянальная кінапрэмія ЗША, як пэўны крытэр «мейнстрымізацыі», уводзіцца ў дадзеным выпадку адмыслова, паколькі атрыманне ўзнагароды Кінаакадэміі прадстаўляе для стваральнікаў і праваўладальнікаў магчымасці значна больш шырокага распаўсюду стужкі і, адпаведна, ахоп як нацыянальнай, так і міжнароднай аўдыторыі. Доказам гэтага сцвярджэння, акрамя шэрагу іншых, можа з'яўляцца і наш уласны глядацкі вопыт: такія фільмы як «Жорсткая гульня» («The Crying Game», 1992), «Быць Джонам Малкавічам» («Being

2 Ольковски Д. Тело, знание и становление-женщиной: морфо-логика Делёза и Иригарэ // *Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000*; под ред. Л. Бредихиной, К. Дипуэлл. М.: РОСПЭН, 2005. С. 465.

3 На сённяшні дзень дадзены скарот мае больш разгорнуты варыянт – LGBTTSQI – *lesbian, gay, bisexual, trans, two spirit, queer, intersex* – гл. прыкладам: Eli Green & Eric N. Peterson. *LGBTTSQI Terminology & Definitions.* 2006. Даступны па адрасе: http://www.trans-academics.org/trans_and_sexuality_termi. Аднак у кантэксце размовы пра 1980-я, менавіта пры дапамозе кароткага варыянта можна ўказаць на рэдукаваны «набор» вобразаў, характэрны для кінафільмаў таго перыяду.

4 Benshoff H.M. Queer Theory and Queer Cinemas Today // Buckland W. *Film Theory and Contemporary Hollywood Movies.* New York and London: Routledge, 2009. P. 9.

John Malkovich», 1999), «Хлопцы не плачуць» («Boys Don't Cry», 1999) ды іншыя добра вядомыя на постсавецкай прасторы. Пры гэтым важна адзначыць, што шмат якія з дадзеных фільмаў мелі даволі пазітыўныя водгукі квір-супольнасці, як прыклад – фільм «Прыгоды Прысцылы – каралевы пустэльні» («The Adventures of Priscilla, Queen of the Desert»), які мае статус класікі кемп-эстэтыкі сярод прадстаўнікоў гей-кам'юніці практычна па ўсім свеце. Таму відавочна, што дадзеныя фільмы ўплывалі не толькі на ўспрыняцце культуры трансгендарнасці сярод гетэрасексуальнай аўдыторыі, але і пэўным чынам удзельнічалі ў фармаванні саміх трансгендарных суб'ектаў.



Кадр з фільму «Прыгоды Прысцылы – каралевы пустэльні»

Не варта, аднак, меркаваць, што павелічэнне колькасці квір-вобразаў у папулярным кінематографе аўтаматычна ўплывала на разнастайнасць прадстаўленых ідэнтычнасцей, бо ў большасці выпадкаў уся варыятыўнасць сексуальнасцей рэдукавалася да рэпрэзентацыі вопыту белых мужчын-гомасексуалаў.[5] Пры гэтым непасрэдна кінематаграфічны апарат зрабіў значны ўнёсак у тое, каб сама квір-супольнасць з палітычнай сілы пераўтварылася ў групу спажыўцоў, якая адпавядае маркетынгавым патрэбам, і чые палітычныя стратэгіі ў большай ступені набліжаюцца да прынцыпу прыпадабнення, чым супрацьстаяння. На сённяшні дзень можна назіраць імкненне трансгендарных суб'ектаў «быць прынятымі ў традыцыйна гетэрасексісцкіх інстытуцыях, а не звяргаць іх»[6], што відавочным чынам супярэчыць спадзяванням феміністкіх і гендарных тэарэтыкаў на патэнцыял да рэзістэнцыі і звяржэння гетэранарматыўнасці, які яны бачылі ўласцівым трансгендарнай суб'ектыўнасці. Як сведчанне тэндэнцыі распаўсюду «асіміляцыйных палітык» – барацьба за магчымасць гомасексуалаў і лесбіянак служыць у войску, быць вернікамі той альбо іншай царквы, уступаць у шлюб і г. д. У дадзеным выпадку ўзгадваецца пытанне, якое ставіць у адным са сваіх інтэрв'ю феміністкі тэарэтык Элізабет Грос: «...чаму вы гэтага хочаце, што пастаўлена на кон, што

[5] Benshoff, op. cit., p. 194.
[6] Benshoff H.M., Griffin S. *Queer Images: A History of Gay and Lesbian Film in America.* Lanham: Rowman & Littlefield Publisher, Inc., 2006. P. 269.

іншыя інвеставалі туды такога, што і вы гэтага захацелі?»[7] Дадзенае пытанне звяртае ўвагу на сканструяванасць нашага «ўласнага» вопыту, падкрэслівае неабходнасць крытычнага стаўлення да такіх паняткаў як «роўнасць», «дэмакратыя», «правы чалавека», паколькі з такога пункту гледжання гэтыя «бясспрэчныя» патрэбы ўжо не выглядаюць такімі «натуральнымі». Гэткая перспектыва падаецца асабліва актуальнай у кантэксце размовы пра трансгендарнасць у кінематографе, паколькі дазваляе паглядзець на адпаведныя фільмы з іншага ракурсу: якія каштоўнасці, якія жаданні і чаму менавіта яны азначваюцца як уласцівыя трансгендарным суб'ектам. Апроч гэтага, такая пастаноўка пытання задае накірунак развагам пра тое, якім чынам дамінантны дыскурс (дамінантны не столькі ў сэнсе іерархічнасці, колькі ў адпаведнасці з яго распаўсюджанасцю) атрымлівае рэсурсы для «ўпісвання» ў сябе тых практык, якія быццам бы маюць субверсійны ў дачыненні да яго патэнцыял.

Мэтазгодна ўзгадаць апісаны Славоем Жыжэкам прынцып «мяккай агрэсіі»[8], увасабленне якога можна было назіраць цягам першага літоўскага гей-парада (Baltic Gay Pride Lithuania) ў траўні 2010 году ў Вільне. Для забеспячэння бяспекі трапіць на святочнае шэсце прадстаўнікоў квір-супольнасці і іх прыхільнікаў можна было толькі па папярэдняй рэгістрацыі. У дзень жа Прайда подступы да яго былі перакрытыя кардонамі паліцыі, металёвым дротам і ракой (само месца правядзення мерапрыемства прымушае задумацца). У той жа час далучыцца да групы «супраціву» (арганізаванай літоўскімі неанацыстамі) мог кожны, паколькі іх мітынг, як і далейшае шэсце з выявамі фашыстоўскай свастыкі, адбываўся ў самым цэнтры горада. У выніку, «па той бок» разам з неанацыстамі апынуліся прыхільнікі ЛГБТ-супольнасці і правоў чалавека, якія па розных прычынах не змаглі зарэгістравацца для ўдзелу ў гей-парадзе і, што самае важнае, некалькі тысяч звычайных цікаўных. У дадзеным выпадку прынцып «мяккай агрэсіі» і рэпрэсіўных інструментаў дамінантнага дыскурсу дзейнічае на грамадскім узроўні такім чынам, каб, з аднаго боку, задаволіць прадстаўнікоў квір-кам'юніці і разнастайных міжнародных арганізацый па правах чалавека, а з іншага – яшчэ раз прадэманстраваць іх слабую пазіцыю ў літоўскім грамадстве. І хоць дадзены прыклад мусіць быць аб'ектам іншага аналізу, для нас ён з'яўляецца карысным, паколькі пераконвае ў неабходнасці распазнавання ў кінатэксце не толькі яўных ідэалагічна-рэпрэсіўных тэхнік,

[7] *«The more interesting question is why you want to, what's at stake, what has everyone else invested such that you want to».* Interview with Elizabeth Grosz. [Electronic resource] Mode of access: http://web.gc.cuny.edu/csctw/found_object/text/grosz.htm. Date of access: 10.05.2010.

[8] На адной з вуліц Берліна немец не даваў прайсці в'етнамцу, становячыся перад ім, куды б той ні рушыў. Гэтым самым ён, вачавідна, праяўляў самую сапраўдную расісцкую агрэсію, аднак, паколькі прамога фізічнага альбо вербальнага акта гвалту не было, то і сам расізм меў абсалютна «легальны» характар; гл.: Жижек С. *Добро пожаловать в пустыню Реального.* Перев. с англ. А. Смирного. М.: Фонд «Прагматика культуры», 2002. С. 126–127.

але і сітуацый «мяккай агрэсіі», якія на першы погляд падаюцца праявамі «добрых памкненняў», дэмакратычнасці і талерантнасці.

Пры гэтым перад намі паўстае пытанне: якім чынам кінематаграфічны апарат (рэ)прадукуе гэткі тып гвалту над трансгендарным суб'ектам. У сувязі з гэтым асабліва вартымі аналізу з'яўляюцца тыя фільмы, якія ў межах дамінантнага дыскурсу прадстаўляюць «пазітыўную» рэпрэзентацыю трансгендарнасці. Гіпатэтычныя механізмы прыгнёту ў іх нашмат менш заўважныя, і таму нашмат больш небяспечныя і рэпрэсіўныя, паколькі дазваляюць ігнараваць сябе. Такім чынам, пры аналізе кінаматэрыялу надзвычай важна імкнуцца ўбачыць менавіта «схаваныя механізмы» мяккай агрэсіі ў працэсе азначвання трансгендарнага суб'екта.

Трансгендар(насць) = трансгрэсія?

Як адзначаюць аўтары кнігі *Феномен трансгендарнасці* Р. Экінс і Д. Кінг, сам панятак *«transgender»* можа выкарыстоўвацца альбо ў значэнні парасонавага тэрміну альбо для вызначэння трансгендарнасці праз трансгрэсіўны вопыт.[9] У сувязі з вылучэннем гэткіх вызначэнняў узнікаюць і адпаведныя варыянты перакладу дадзенага тэрміна на беларускую мову: «трансгендар» для пазначэння комплексу разнастайных сексуальнасцей і «трансгендарнасць» як указальнік на ўзаемадачыненні паміж трансгендарам і трансгрэсіяй (т. б., замацаванне за трансгендарнасцю трансгрэсіўнага характару). Пры гэтым дэскрыпцыйным варыянтам, які спалучае ў сабе абодва значэнні, можа быць «трансгендар(насць)». Сыходзячы з гэтага, у артыкуле выкарыстоўваецца менавіта такі варыянт напісання дадзенага тэрміну.



Кадр з фільму «Прыгоды Прысцылы – каралевы пустэльні»

Як парасонавы тэрмін, «трансгендар» сфармаваўся цягам 1980-х для абазначэння транссексуалаў і трансвеститаў (у тым ліку тых, хто на пачатку 1990-х будзе менавацца «крос-дрэсерамі»). Пры гэтым даволі доўгі час унутры самога трансгендарнага кам'юніці вяліся дэбаты адносна магчымасці рэдукавання разнастайных

[9] Ekins R., King D. *The Transgender Phenomenon.* London: SAGE Publications, 2006. P. 16.

форм транс-сексуальнасці да аднаго тэрміна: спачатку гэта было звязана з вылучэннем трансгендара як «брэнда», які аб'ядноўвае, для прадстаўлення ўсяго кам'юніці ў працэсе фармавання антыдыскрымінацыйнага заканадаўства, а пазней (у сярэдзіне 1990-х) – з вылучэннем тэрміна *«transgenderism»*, які найлепшым чынам адлюстроўваў усю шматварыянтнасць ідэнтычнасцей, якія пазначаюцца дадзеным тэрмінам.

Пад уздзеяннем гэтых дэбатаў ужо ў другой палове 1990-х тэрмін «трансгендар» пачаў шырока выкарыстоўвацца для пазначэння ўсіх магчымых трансгендарных ідэнтыфікацый, што прывяло да канцэптуалізацыі трансгендар(насці) праз ідэю трансгрэсіі.[10] У дадзеным выпадку матывацыяй да чарговага перагляду тэрмінаў з'явілася крытыка бінарнай апазіцыі мужчынскі/жаночы, якая была распачатая дзякуючы працам гендарных тэарэтыкаў (канцэпцыя Дж. Батлер пра сканструяванасць паняцця «пол», крытыка функцыянавання бінарных апазіцый І.К. Сэджвік ды інш.), так і дыскусіям унутры квір-кам'юніці. У выніку доўгіх пошукаў тэрміна, які б адэкватна рэпрэзентаваў тых суб'ектаў, чыя ідэнтычнасць, манеры паводзін і знешнасць выходзілі па-за межы бінарнай апазіцыі біялагічнага полу, быў вылучаны тэрмін «транс» – трансжанчына, транс-мужчына і транс-людзі, – і адкінуты тэрмін «гендар». Аднак ужо пазней, у выніку канцэптуалізацыі панятку трансгендарнасці ў межах дыскурсу постмадэрнізму, менавіта тэрмін «трансгендар», які ўжо быў пазбаўлены непасрэдна «гендара», злучыў у сабе ўвесь спектр трансгендарнасці ў спалучэнні з разнастайнымі радыкальнымі практыкамі.[11] Пры гэтым Экінс і Кінг прытрымліваюцца пазіцыі, згодна з якой біялагічны пол, гендар, сексуальнасць і бінарныя апазіцыі з'яўляюцца сацыяльнымі канструктамі. Даследчыкі ўводзяць панятак «гендарынга» для абазначэння працэсу канстытуявання гендарнага індывіда ў штодзённых практыках, і панятак «трансгендарынга», які абазначае перасячэнне індывідам межаў, вызначаных бінарнай апазіцыяй. Даследчыкі вылучаюць чатыры асноўныя формы трансгендарынга: перасячэнне гендарнага падзелу перманентна; перасячэнне яго часова; пошукі магчымасці выключэння падзелу; пошукі магчымасці выйсця па-за межы дадзенага падзелу.[12] Такая канцэптуальная сістэма значэнняў дазваляе даследчыкам працаваць непасрэдна з суб'ектамі трансгендарынга, што ў сваю чаргу забяспечвае лепшае разуменне функцыянавання разнастайных трансгендарных ідэнтычнасцей. Адметнасцю дадзенай канцэпцыі з'яўляецца яе дынамічнасць і, адпаведна, магчымасць тэарэтычнага пераадольвання рэдукавання суб'екта да фіксаванай гендарнай пазіцыі.

Аднак размова пра трансгендарнасць уяўляецца немагчымай без звароту да таго, што пазначаецца як пэўны «канцэптуальны заклад» яе існавання, а менавіта – да вопыту трансгрэсіі. Мішэль

10 Ekins, King, op. cit., p. 16–20.
11 Ekins, King, op. cit., p. 20–23.
12 Ibid., p. 33–34.

Фуко піша пра тое, што «трансгрэсія – гэта рух, звернуты на мяжу»[13], накіраваны на яе пераадоленне. Выяўляючы існаванне мяжы, трансгрэсіўны акт стварае існаванне лімітаванай прасторы, робіць яе наяўнасць відавочнай. То бок, без вопыту трансгрэсіі, без яе руху, прастора забароны, на якую накіраванае пераадоленне, проста «нябачная». Пры гэтым, згодна з М. Фуко, вопыт трансгрэсіі з'яўляецца з самой глыбіні сексуальнасці, «з глыбіні яе руху, якому нішто і ніколі не можа пакласці мяжу»[14]. Такім чынам становіцца відавочным, што забарона і трансгрэсія ёсць узаеманеабходнымі вопытамі, якія пазнаюцца толькі ва ўзаемадзеянні і ўсечасным руху: як піша «тэарэтык трансгрэсіі» Жорж Батай, вопыт трансгрэсіі, яе рух, ёсць неабходнай умовай кампенсацыі адступлення закона[15].У кантэксце размовы аб трансгендарным вопыце мяжой, якую выяўляе трансгрэсія, будзе той падзел на бінарныя апазіцыі полу, які ўсталёўваецца «законам прыроды», «натуральнасці» і, адпаведна, сам рух пераадолення будзе арыентаваны на ўсе тыя катэгорыі, якія ўтвараюцца функцыянаваннем паняцця «натуральны пол». То бок, трансгрэсіўны рух увасабляецца ў выйсце па-за межы біялагічнай вызначанасці гендарнай ідэнтычнасці і прыняцці магчымасці самастойнага выбару замест падпарадкавання біялагічнаму альбо сацыяльнаму наканаванню.



Кадр з фільму «Вонг-Фу, з удзячнасцю за ўсё! Джулі Ньюмар»

Аналізуючы працу Ж. Батая *Унутраны вопыт*, Марыс Бланшо сцвярджае, што «вопыт-мяжа» з'яўляецца адказам чалавеку, які паставіў самога сябе пад пытанне.[16] Пры гэтым, гэта дзеянне М. Бланшо характарызуе як выйсце па-за ўсялякія межы: быцця,

13 Фуко М. О трансгрессии // *Танатография эроса: Жорж Батай и французская мысль середины XX в.* СПб.: Мифрил, 1994. С. 117.

14 Тамсама, с. 116.

15 Батай Ж. *Запрет и трансгрессия.* Перев. Е. Герасимовой. [Electronic resource] Mode of access: http://vispir.narod.ru/bataj2.htm/

16 Бланшо М. Опыт-предел // *Танатография эроса*, указ. соч., с. 67.

ісціны, веры і рэлігіі. Гэтае выйсце ажыццяўляецца шляхам свядомага імкнення чалавека не прыпыняцца на атрыманых, няхай і суцяшальных, ведах, на дзеянні, якое быццам бы з’яўляецца вынікам усіх намаганняў. Гэта рашучы крок па-за тыя рэчы і канструкты, якія павінны задаволіць, насыціць чалавека жыццём. Гэта імкненне накіраванае на пераадоленне сябе. Менавіта гэтае жаданне выхаду па-за ўласныя межы падаецца такім прыцягальным у кантэксце вызначэння (транс)гендарнай суб’ектыўнасці індывіда. І менавіта такі «памежны вопыт», на маю думку, дазваляе пазбегнуць існавання ў межах прымусовай гетэрасексуальнасці альбо існавання ва ўнутранай каморы. Дадзены вопыт мае патэнцыял да вынясення чалавека па-за дамінантныя дыскурсіўныя практыкі, альбо дазваляе яму ўбачыць іх механізмы і шукаць шляхі, якімі можна іх абмінуць. Не зруйнаваць, а проста абмінуць, не надаваць празмернай увагі дадзеным структурам. Успрымаць, бачыць іх, але заставацца абыякавым да іх функцыянавання, жаданняў і імкненняў, і гэтым самым выйсці з-пад іх уплыву, бо не застанецца ў такім выпадку інструментаў, якія б маглі пераадолець разам з чалавекам мяжу ўласнага існавання. Аднак дадзены «немагчымы вопыт» можа здзяйсняцца толькі пры ўмове бясконцага руху, накіраванага на пераадоленне вышэйшай мяжы; толькі пры ўмове незадаволенасці чалавекам атрыманай ім дастатковасці, нястомнай пастаноўкі сябе пад пытанне. Толькі такі ўнутраны вопыт можа выявіць зазоры ў цалкавітасці быцця, тыя зазоры праз якія і вывяргаецца «ўсё, што ёсць». Менавіта ў гэтым, пазбаўленым не толькі прагі панавання, але і скіраванасці, акце «дасягнення недаступнага, пераходу праз непераадольнае» і паўстае перад намі трансгрэсія. І ўзнікнуць яна можа толькі ў сутыкненні з забаронай, як з момантам знікнення ўлады, калі апошняя перастае быць адзіным вымярэннем чалавека.[17]

Пры гэтым надзвычай важным для роздумаў пра трансгендарнасць у кінематографе ўяўляецца вызначэнне трансгрэсіі Ж. Батаем, увасобленай у мастацтве, правядзенне ім непарыўных сувязяў паміж мастацкім і трансгрэсіўным вопытам. Само нараджэнне трансгрэсіі наўпрост звязваецца даследчыкам з момантам, калі мастацтва ўпершыню праявіла сябе як такое. То бок, у той момант руху ў накірунку адмаўлення прынцыпаў, якія абумоўліваюць рэгулярнасць працы – у гэтым момантце і праяўляецца ўзаемасувязь «мастацтва, гульні і трансгрэсіі»[18].

Такім чынам, апісаныя вышэй канцэпты трансгрэсіі і трансгендарнасці робяць магчымым разуменне трансгендарнасці як сітуацыі пастаноўкі індывідам пад пытанне самога сябе (*«якім чынам я канструююся»*) і сваіх дзеянняў (*«што рухае мной, калі я дзейнічаю»*). Менавіта момант актуалізацыі дадзеных пытанняў і ўяўляецца мне момантам трансгрэсіі, а суб’ектыўнасць, якая мусіць даць адказы на гэтыя пытанні, – трансгендарнай. Пры гэтым, аднак, відавочным з’яўляецца і тое, што дадзенае ўспрыняцце

[17] Бланшо, op. cit., с. 71–72.
[18] Батай, op. cit.

трансгендарнасці не дае магчымасці прааналізаваць увесь спектр варыяцый сексуальнасці, якія мусяць быць апісаныя праз панятак «трансгендар». Таму найбольш прадуктыўным падаецца выкарыстанне тэрмінаў «трансгендарны» і «трансгендар(насць)» для пазначэння гэтай множнасці суб'ектыўнасцей, улічваючы, аднак, што сама па сабе трансгрэсія з'яўляецца імкненнем і пераадоленнем, выйсцем па-за межы бінарных апазіцый полу, гендара, нормы/ненормы і г. д.



Кадр з фільму «Весялуны»

Аднак важна адзначыць, што трансгендар(насць) далёка не заўсёды будзе ўвасабляць трансгрэсіўны рух. Транссексуальнасць можа з'яўляцца (рэ)-ідэалізацыяй гетэрасексуальнага парадку, праз практыкі прыбадабнення да візуальных і бытавых норм паводзін аднаго з гендараў. Гэта падкрэслівае Вольга Піражэнка, сцвярджаючы, што «не кожнае парушэнне нормы можна лічыць трансгрэсіяй», пры гэтым даследчыца вылучае два тыпы дадзенага парушэння: «апазіцыя норме» (сітуацыя замены «нормы» «не-нормай», аднак функцыянаванне пры гэтым у межах дадзенай структурнай апазіцыі) і «парушэнне нормы» (выйсце па-за межы бінарнай апазіцыі норма/не-норма, шляхам стварэння нечага новага).[19] Сітуацыя «апазіцыі норме» апісваецца В. Піражэнка, як адсутнасць трансгрэсіі, і, нават больш за тое, як уключанасць у тую ж сістэму значэнняў і сэнсаў, што і «норма», якая быццам бы пераадольваецца. Дадзены тэзіс сугучны і з бачаннем Дж. Батлер *drag* суб'ектыўнасці, у роўнай меры надзеленай патэнцыялам, як да субверсіі гетэрасексуальнай нарматыўнасці, так і да яе «(рэ)-ідэалізацыі».[20] Даследчыца прапаноўвае такую структуру суб'ектыўнасці, пры якой неабходна, улічваючы перад-сканструяванасць суб'екта і ў той жа час немагчымасць вызначэння яго вопыту выключна ў межах дадзенага працэсу, разглядаць суб'ект як своеасаблівую нематэрыяльную прастору перасячэння культурніцкіх супярэчнасцей, для якой, з аднаго боку, не могуць быць адпрэчаныя патрэбы рэсігніфікацыі

[19] Пироженко О. Гендер в анимации – без(с)предел? // *Гендер и трансгрессия в визуальных искусствах*. Сб. науч. ст.; отв. ред. А.Р. Усманова. Вильнюс: ЕГУ; М.: ООО «Вариант», 2007. С. 162–163.

[20] Butler J. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. New York & London: Routledge, 1993. P. 125.

альбо паўтарэння ўмоваў канстытуявання суб'ектаў, а з іншага – яны не павінныя пастуляваніца як беспярэчныя правілы. Менавіта дадзеныя амбівалентныя дачыненні ствараюць, на думку Батлер, умовы, дзякуючы якім адбываецца і ў той жа час церпіць няўдачу суб'ектывацыя.[21] Такім чынам, разглядаць працэс канструявання (транс)гендарнага суб'екта неабходна з улікам таго, што акрамя ўплыву дамінантных сіл (што імкнуцца рэдукаваць множнасць ідэнтыфікацый да бінарнай апазіцыі біялагічнага пола), у працэсе канструявання ўзнікае пэўная прастора, дзе нормы і ідэалы, якія падтрымлівае дамінантны дыскурс, могуць быць пераазначаныя і перапрацаваныя. У сувязі з гэтым немагчыма недаацэньваць ролю, якую адыгрывае кінематограф у працэсе фармавання як непасрэдна (трансгендарнай) суб'ектыўнасці, так і межаў забароны, якія ствараюць яе.

(Трансгендарная) суб'ектыўнасць і кінематограф

Разважаючы наконт узаемадачыненняў паміж суб'ектыўнасцю і кінематографам, немагчыма не ўзгадаць сцвярджэнне Ж.-Л. Бадры адносна таго, што кінематограф грае надзвычай важную ролю ў працэсе фармавання суб'ектыўнасці гледача, і рэгулюе гэтым самым яго сацыякультурныя паводзіны. У сувязі з гэтым даследчык адзначае, што спажыванне кінапрадукту заўсёды суправаджаецца засвойваннем пэўнага «ідэалагічнага дадатковага кошту», то бок, непасрэдна самой ідэалогіі, якая рэтранслюецца кінатворам. Пры гэтым Бадры звяртае ўвагу на той факт, што для высвятлення ідэалагічнай падаплёкі пэўнага фільма, перадусім неабходна звярнуць увагу на ўласна кінематаграфічныя сродкі, тэхнічную базу кінематографа, «кінематаграфічны апарат», бо ўтойванне тэхнічнага аспекту кінавытворчасці якраз і стварае ідэалагічны эфект. Аналізуючы ўплыў кінематаграфічнага апарата на суб'ект, Бадры звяртаецца да разгляду разнастайных чыннікаў, ключавым сярод якіх з'яўляецца погляд (*gaze*) і пазіцыя камеры, з якой ідэнтыфікуе сябе глядач. Даследчык прыходзіць да высновы, што менавіта пазіцыя камеры задае шляхі фармавання суб'ектыўнасці гледача, прапаноўвае яму той альбо іншы варыянт прачытання кінематаграфічнага тэксту.[22] Разважаючы гэткім чынам, Бадры падкрэслівае сувязь паміж выключна тэхнічным аспектам кінематографа і функцыянаваннем «абстрактнага» ідэалагічнага апарата працэс уздзеяння якога на фармаванне суб'ектыўнасці ўяўляецца надзвычай важным аспектам для роздумаў над пы-

[21] Butler, op. cit., p. 124.

[22] Бодри Ж.-Л. *Идеологические эффекты базового кинематографического аппарата.* Перев. А.Р. Усмановой (Baudry J.-L. Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus // Ph. Rosen (ed.) *Narrative, Apparatus, Ideology.* New York: Columbia University Press, 1986. P. 286–299).

таннем пра кінематаграфічны вопыт існавання трансгендарнай суб'ектыўнасці.

Такім чынам канцэпт французскага даследчыка дае нам аналітычны інструментар аналізу вобразаў трансгендарнасці: «ідэалагічная нагрузка» ўвасабляецца непасрэдна ў кінатэксце, дзякуючы тэхнічным сродкам вытворчасці, пры гэтым яны трансфармуюць і фарматуюць самі вобразы. Таму «ўпісванне» трансгендарных суб'ектаў у гетэранарматыўную матрыцу адбываецца на ўзроўні функцыянавання кінематаграфічнага апарата. Адпаведна здольнасць альбо няўдача дадзеных суб'ектыўнасцей спраўдзіць трансгрэсіўны вопыт вызначаецца спалучэннем разнастайных элементаў – тэхнічнай базай кінематографа, глядацкай перцэпцыяй, тэкстуальнасцю фільма і г. д. Пры гэтым, на нашую думку, «блакаванне» магчымасці трансгрэсіўнага вопыту як для персанажаў якія рэпрезентуюцца, так і для гледачоў, адбываецца на ўзроўні менавіта «кінематаграфічнага апарата», у спалучэнні ўсіх яго элементаў для дасягнення дадзенай мэты. Пры гэтым «пазітыўныя» рэпрэзентацыі трансендарных суб'ектаў (кшталту фільмаў, апісаных на пачатку артыкула) адлюстроўваюць дадзеную сітуацыю даволі яскрава: мэта некаторых з іх быццам бы пераадолець гомасексуальную паніку, аднак пры гэтым уся сістэма кінематаграфічнай вобразнасці выбудоўваецца такім чынам, што суб'екты, якія адважваюцца паставіць сябе пад пытанне, у выніку караюцца менавіта за саму спробу здзяйснення трансгрэсіўнага вопыту, хоць па ўсіх астатніх «параметрах» іх рэпрэзентацыя можа адпавядаць імкненню паказаць цяжкасці, з якімі сутыкаюцца прадстаўнікі квір-супольнасці ў выніку недасканаласці сацыяльнай сістэмы (напрыклад, фільм «Хлопцы не плачуць»).

У сувязі з гэтым нам падаецца неабходным звярнуцца да развагаў пра гендар , ідэалогію і кінематаграфічны апарат Тэрэзы дэ Лаўрэціс. Даследчыца сцвярджае, што кінематограф, які з'яўляецца элементам «прадукавання і ўзнаўлення значэнняў, каштоўнасцей і ідэалогіі як у сацыяльным, так і ў суб'ектыўнасці»,[23] уяўляе сабой тэхналогію па канструяванні гендара. Вобразы, якія рухаюцца, праводзяць гледача праз розныя пазіцыі ідэалагічных значэнняў, фармаванне якіх адбываецца ў адпаведнасці з кодамі і сацыяльнымі канструктамі, індывід жа ўбудоўвае дадзеныя пазіцыі ў суб'ектыўную структуру. Адбываецца гэта, у першую чаргу, дзякуючы таму, што кінематограф валодае магчымасцю рэалізацыі сітуацыі, пры якой да індывіда звяртаюцца як да суб'екта. У дадзеным працэсе задзейнічаюцца разнастайныя кінематаграфічныя тэхнікі (асвятленне, праца камеры, кадроўка і г. д.) і спецыфічна кінематаграфічныя коды (сістэма позіркаў, мантаж, тэмпаральнасць і г. д.), пры гэтым перцэпцыя гледача адпавядае засвоеным кагнітыўным патэрнам, візуальным і сацыякультурным кодам. Пры ўзаемадзеянні дадзеных кампанентаў – кінатэхнікі, разнастайных

---

[23] Lauretis T. de *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema.* Bloomington: Indiana UP, 1984. P. 37.

кодаў і працэсаў успрыняцця – фармуецца суб'ектыўнасць – «бесперапынны працэс канструявання, нефіксаваны пункт адпраўлення альбо прыбыцця, з якога пасля і адбываецца ўзаемадзеянне індывіда са светам»[24]. Адсюль вынікае, што кіно ёсць адначасова і матэрыяльным апаратам і тэхнікай азначвання, якая імпліцытна канструюе суб'ект, аднак не вычэрпвае ўсе магчымыя яго варыяцыі. Калі прытрымлівацца логікі дэ Лаўрэціс, можна сцвярджаць, што дамінантны кінематограф імкнецца да вызначэння трансгендарнага суб'екта ў некаторым сацыяльным парадку, замацоўвае за ім пэўныя пазіцыі значэння і, як следства, фіксуе ў вызначанай дамінантным парадкам ідэнтыфікацыі.[25]

Развагі Тэрэзы дэ Лаўрэціс дэманструюць неабходнасць паставіць пад пытанне не толькі кінематаграфічныя тэхнікі вытворчасці гендарнай суб'ектыўнасці, але і канструяванне спецыфічных умоў судачынення суб'ектыўнасці і практык, тэхнікі азначвання. Пры гэтым важна разумець спецыфічную ролю кінематографа ў вытворчасці менавіта трансгендарных суб'ектаў: кінематограф, які з'яўляецца «ўяўна-сымбалічным прадукаваннем суб'ектыўнасці»[26], здольны быць як крыніцай тэхнік культурнай рэзістэнцыі, так і інструментам ідэалагічнай (у дадзеным выпадку – патрыярхатнай, гетэрасексісцкай) суб'ектывацыі індывіда. Аддаючы перавагу ўспрыняццю трансгендарнасці як вопыту трансгрэсіі, якая мае рэсурсамі менавіта тэхнікі і практыкі супраціву дамінантным сацыякультурным і гендарным нормам, нельга забывацца аднак, што гомасексуальнае/гэтэрасексуальнае, перверсія/норма і г. д., тэхнікі, якія функцыянуюць у межах бінарных апазіцый, самі з'яўляюцца часткай дыскурсу, межы якога імкнуцца пераадолець. Таму любыя спробы «дэнатуралізацыі» гендара ў выніку прыводзяць, згодна дэ Лаўрэціс, да яго (рэ)канструкцыі. У сувязі з гэтым надзвычай істотным падаецца пытанне, якім задаецца даследчыца: у якіх умовах і ў чыіх інтарэсах прадукуецца гэтая «дэ-рэ-канструкцыя» гендара і сексуальнасці.[27] Актуальнасць менавіта такога пытання пры аналізе фільмаў, якія рэпрэзентуюць трансгендарнасць, бачыцца гэтаксама і ў дачыненні да таго, што само па сабе з'яўленне ў кінафільмах персанажаў, гендарная ідэнтычнасць якіх не супадае з гетэранарматыўнасцю, пазіцыянуецца дамінантнай структурай як уласнае «перафарматаванне», пад уздзеяннем распаўсюду ліберальных ідэй. Менавіта таму аналіз кінапрац такога кшталту павінен адбывацца з пазіцыі, якая ставіць пад сумненне дадзеную магчымасць і імкнецца высветліць які тып транс-

---

24 Lauretis, op. cit., p. 159.

25 У эсэ *Through the Looking-Glass: Woman, Cinema, and Literature* (Lauretis, op. cit.) Тэрэза дэ Лаўрэціс аналагічным чынам разважае адносна механізмаў, якія вызначаюць жанчыну ў пэўным сацыяльным парадку, пры гэтым яе ідэнтыфікацыя адбываецца згодна дамінантныму (патрыярхальныму) узору.

26 Ibid., p. 17.

27 Лауретис Т. де. Технология гендера // *Гендерная теория и искусство*, указ. соч., с. 409.

гендарнай суб'ектыўнасці яны прадукуюць і якія тэхнікі азначвання трансгендарнасці прапаноўваюць.

У сувязі з гэтым даволі прадуктыўным будзе зварот да развaг адносна кінематаграфічнай рэпрэзентацыі drag суб'ектыўнасці Дж. Батлер. *Drag* суб'ектыўнасць, сцвярджае даследчыца, аналізуючы кінематаграфічную рэпрэзентацыю свету *drag-queens* у фільме Дж. Лівінгстан «Paris Is Burning», мае субверсійны характар у тым сэнсе, што адлюстроўвае імітатыўную структуру, характэрную для прадукавання дамінантных гендарных норм, і гэтым самым ставіць гэтыя нормы, іх «сапраўднасць» і «арыгінальнасць», пад пытанне.[28] У сувязі з гэтым развагі Батлер падаюцца сугучнымі пытанню дэ Лаўрэціс: у якой ступені дэнатуралізацыя гендара можа з'яўляцца інструментам пeрагляду дамінуючых стандартаў. Шукаючы адказ, нельга забывацца на тое, што сярод разнастайных спосабаў функцыянавання гетэрасексуальнай нарматыўнасці, акрамя ўласнай натуралізацыі і самарэпрэзентацыі як першапачатковай, можна вылучыць гэтаксама і прадукаванне гетэрасексуальнай культурай для ўласных патрэб пэўных форм drag суб'ектыўнасці. Прыкладам, згодна Батлер, могуць быць разнастайныя кінафільмы, у межах наратыва якіх прадукуецца і адхіляецца боязь магчымых гомасексуальных наступстваў.[29] У фільмах такога кшталту, сцвярджае даследчыца, адным з асноўных матываў з'яўляецца хваляванне адносна таго, што гіпатэтычна гетэрасексуальны кантакт мог мець месца перад высвятленнем гомасексуальнасці аднаго з удзельнікаў drag перформансу. І хоць дадзеныя кінафільмы часам разглядаюцца, дзякуючы разнастайным наратыўным і фільмічным стратэгіям, як культурныя тэксты, у якіх гамафобія і гомасексуальная паніка падаюцца пераадоленымі, яны наўрад ці могуць пасягаць на статус субверсійных, паколькі трансгендарная суб'ектыўнасць у іх з'яўляецца ў першую чаргу для задавальнення жадання гетэрасексуальнага гледача. Функцыя дадзеных кінематаграфічных рэпрэзентацый бачыцца Батлер у забеспячэнні аховы межаў гетэрасексуальнага парадку ад ненарматыўных, якія яго падрываюць, практык і суб'ектыўнасцей *(«queerness»)*. Пры гэтым тое, што ўспрымаецца гледачамі як замяшчэнне ўсталявання «гомасексуальнага турбавання» у выніку падтрымлівае «сама-ўвекавечванне гетэрасексуальнай сістэмы»[30].

Дадзеныя развагі Дж. Батлер асабліва актуальныя ў сувязі з апісанай на пачатку артыкула сітуацыяй «мейнстрымізацыі» квір культуры. Узгадваючы спіс фільмаў-намінантаў на Оскар, становіцца зразумела, што «лібералізацыя» кінематаграфічнай

[28] Butler J. *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of «Sex»*. NewYork&London: Routledge, 1993. P. 125.

[29] У сваёй працы Дж. Батлер узгадвае персанажаў фільмаў «Tootsie», «Victor, Victoria» і «Some Like It Hot»; у сваю чаргу мы хацелі б дадаць да спісу такія фільмы як «Сафо» (Украіна, 2008), «Здравствуйте, я ваша тётя!» (СССР, 1975) ды іншыя.

[30] Butler, op. cit., p. 126.

рэпрэзентацыі трансгендарных суб’ектаў накіраваная хутчэй не на прасоўванне ідэі правоў чалавека, а на замацаванне і (рэ)прадукаванне рэпрэсіўнай у дачыненні да ўсіх «іншых» сістэмы гетэрасексуальнай нарматыўнасці. Акрамя дасягнення дадзенай мэты, папулярныя кінематаграфічныя вобразы трансгендарнасці ў большасці выпадкаў усталёўваюць пэўныя ўмовы фармавання непасрэдна трансгендарнай суб’ектаўнасці. Пры гэтым відавочна, што межы «прымальнасці» азначаныя такім чынам, што трансгендарны суб’ект цалкам пазбаўляецца рэсурсаў для іх пераадолення.

Такім чынам, кінематограф можа з’яўляцца як інструментам прымусовай гетэрасексуальнасці (прыкладам, праз медыкалізацыю і маргіналізацыю «дзіўных» суб’ектыўнасцей і практык і, адпаведна, – натуралізацыю гетэрасексуальнасці), так і мець субверсійны патэнцыял. Аднак найбольш пільнага аналізу патрабуюць тыя кінатворы, якія з’яўляюцца прадуктам дамінантнага дыскурсу і ствараюцца з мэтай падтрымкі гетэрасексуальнай культуры, пры гэтым яны канструююць тып «іншага», які не парушае сукупнасці гетэрасексуальнага парадку і таму не мае падрыўнога патэнцыялу. Дадзеная выснова падштурхоўвае да думкі, што сам кінематаграфічны апарат стварае ўмовы, пры якіх персанажы, чыя суб’ектыўнасць павінна ставіць пад пытанне нарматыўнасць гетэрасексуальнасці, выконваюць функцыю замацавання дамінантнага парадку, які з’яўляецца рэпрэсіўным ў дачыненні да іх.

Бязмежнасць вопыту мяжы

Папярэднія развагі адносна трансгендарнай суб’ектыўнасці і ўдзелу кінематографа ў яе фармаванні грунтаваліся як на «заходняй» тэорыі, так і на матэрыяле пераважна амерыканскага (галівудскага) кінематографа. Таму перанос дадзеных канцэптаў і аналітычнага інструментара на практыкі рэпрэзентацыі і фармавання трансгендарнай суб’ектыўнасці на постсавецкай прасторы, відавочна, павінен адбывацца ў рэжыме ўсечаснай рэфлексіі адносна апраўданасці і мэтазгоднасці такіх дзеянняў. У першую чаргу неабходна ўлічваць розны сацыяльны кантэкст, у якім (не) адбываюцца дадзеныя працэсы. Менавіта таму зварот да аналізу кінастужкі «Весялуны» ўяўляецца своеасаблівым аналітычным (і тэарэтычным) выклікам. Але неабходнасць аналізу (прадуктаў) культуры постсавецкага тыпу бачыцца настолькі вострай, што патрабуе неадкладнай (да моманту выкрысталізацыі ўласнай тэорыі) працы. Аднак на пачатку трэба звярнуцца да разгляду сацыяльных умоваў існавання гомасексуальнай культуры і практык функцыянавання прымусовай гетэранарматыўнасці ў Расіі і Беларусі.

У першую чаргу неабходна адзначыць, што ў адрозненні ад заходніх краін, у расійскім грамадстве даволі распаўсюджаныя прафашысцкія погляды, рэлігійны фанатызм і іншыя формы нецярплівасці. Пры гэтым, натуральна, патрэбы ў пошуках схаваных механізмаў ідэалагічнага ўздзеяння не стаіць, рэпрэсіўны

дыскурс прымусовай гетэрасексуальнасці дзейнічае адкрыта, паколькі з'яўляецца не толькі нарматыўным, але і легітымным. Усё гэта дапаўняецца адсутнасцю навучальных праграм у галіне сексуальнай і гэндарнай адукацыі, у адрозненні, ад школьнага курса па праваслаўнай "культуры"[31]. Следствам дадзенай сітуацыі з'яўляюцца, напрыклад, жорсткія сілавыя меры ў дачыненні да спроб правядзення першага Славянскага гей-прайда ў траўні 2009 года ў Маскве і другога Славянскага гей-прайда ў траўні 2010 года ў Мінску. Гарадскія ўлады абедзвюх сталіц забаранілі правядзенне шэсця ды іншых мерапрыемстваў прайда, калі ж актывісты ЛГБТ-супольнасці Расіі і Беларусі ўсё ж паспрабавалі прайсціся па вуліцах гарадоў са святочнай сымболікай і анты-гамафобнымі лозунгамі-транспарантамі, супрацоўнікі міліцыі і АМАПа пачалі гвалтоўнае затрыманне ўдзельнікаў. Пры гэтым у Маскве было затрымана 40, а ў Мінску – 8 ЛГБТ-актывістаў. Па сведчаннях затрыманых асобаў, цягам іх знаходжання ў пастарунках супрацоўнікі міліцыі адкрыта праяўлялі ў іх дачыненні гамафобную агрэсію не толькі на вербальным, але і на фізічным узроўні.[32]

Падзеі ў Маскве і Мінску адлюстроўваюць не толькі высокі ўзровень гамафобіі сярод насельніцтва дадзеных гарадоў (і краін), аднак легальнасць і нарматыўнасць праяваў агрэсіі ў дачыненні да «іншых». Пры гэтым афіцыйна па дадзеных на 1996 год Беларусь з'яўляецца краінай-удзельніцай Міжнароднага пакта аб грамадзянскіх і палітычных правах, згодна якому ўсім грамадзянам краіны гарантуецца свабода збораў. Афіцыйнай жа нагодай забароны правядзення шэсця ў сталіцы Беларусі, згодна з Мінскім выканаўчым камітэтам, стала прапісаная ў заканадаўстве норма, згодна з якой забараняецца правядзенне публічных акцый паблізу станцый метро і падземных пераходаў.[33] Пры гэтым, на маю думку, дадзенае тлумачэнне артыкулюе прававыя механізмы дыскрымінацыі, легітымнай агрэсіі ў дачыненні да прадстаўнікоў ЛГБТ-супольнасці (і не толькі) ў Беларусі, і сведчыць пра іх абсалютную прававую неабароненасць.

---

[31] Я маю на ўвазе курс са школьнай праграмы Расіі «Асновы рэлігійных культур і свецкай этыкі», падручнікі якога, згодна некаторым экспертам РАН, «груба парушаюць Канстытуцыю РФ», «навязваюць пэўную рэлігійную ідэалогію». [Electronic resource] Mode of access: http://iph.ras.ru/s_0.htm. Date of access: 17.05.2010

[32] Інтэрв'ю затрыманых удзельнікаў гей-прайда ў Менску можна было знайсці на інтэрнэт-рэсурсе youtube.com па адрасе: http://www.youtube.com/watch?v=rYdsZYwNQRI, аднак на 27.05.2010 дадзены відэа-ролік недасяжны для прагляду. Матэрыялы аб сілавым супрацьдзеянні шэсцю ЛГБТ-актывістаў у Менску можна знайсці на разнастайных інфармацыйных парталах, у тым ліку на сайце Радыё Свабода па адрасе: http://www.svaboda.org/content/article/2043033.html; аб сітуацыі вакол гей-прайда ў Маскве ў 2009 гл.: http://www.guardian.co.uk/world/2009/may/16/moscow-police-gay-rights.

[33] Па дадзеных партала *Гей Беларусь*, Комитет IDAHO осудил запрет Славянского гей-прайда в Минске. [Electronic resource] Mode of access: http://gaybelarus.by/naviny/slavic-pride/komitet-idaho-osudil-zapret-slavyanskogo-gei-praida-v-minske.html.

Пры гэтым, калі разгледзець каментары наведвальнікаў сайта беларускай службы Радыё Свабода да навінаў пра затрыманні актывістаў гей-прайда ў Мінску[34], то стане відавочным, што праявы жорсткай гамафобіі і нецярпімасці характэрныя не толькі для прадстаўнікоў афіцыйных улад Беларусі, але і для дзеячоў дэмакратычнай (!) апазіцыі і грамадзянскай супольнасці. У сувязі з гэтым зразумелым становіцца маргіналізацыя і сыход у «каморы» пераважнай большасці прадстаўнікоў «квір-супольнасці» у Беларусі.

На маю думку, разнастайныя аспекты існавання ЛГБТ-культуры ў Беларусі прадстаўляюць практычна нераспрацаваную і неканцэптуалізаваную прастору для аналізу, аднак, межы і мэты дадзенага артыкула не дазваляюць перайсці да дэталёвага разгляду разнастайных чыннікаў, якія ўдзельнічаюць у фармаванні трансгендарных суб'ектаў у Беларусі і Расіі. Менавіта таму аналіз «першай расійскай нетрадыцыйнай камедыі» «Весялуны» падаецца асабліва актуальным. Бо, як адзначыў І. Кон у інтэрв'ю на адкрыцці ЛГБТ кінафэста «Бок о бок» у Санкт-Пецярбурзе, кінематограф не толькі стварае ілюзіі, але і далучае гледача да невядомых яму аспектаў жыцця, што «у выпадку з ЛГБТ-фільмамі дазваляе індывіду лепш зразумець як іншых, так і самога сябе»[35]. І калі ў кантэксце заходняй тэорыі можна даволі доўгі час разважаць адносна магчымасці сапраўднага «разумення» іншага, у кантэксце паўсядзённых практык постсавецкай прасторы гэтае «спазнанне іншага» мае проста жыццёва неабходны характар. Менавіта таму кінематаграфічныя рэпрэзентацыі трансгендарных суб'ектаў маюць такое важкае сацыяльнае значэнне і сапраўдны субверсійны патэнцыял. Аднак прыклад стужкі «Весялуны», нажаль, адлюстроўвае толькі тое, што на сённяшні дзень нацыянальны кінематограф не здольны прадукаваць рэпрэзентацыю трансгендарнасці як вопыт трансгрэсіі. І калі ў кантэксце амерыканскага кінематографа шматлікія тэарэтыкі заклікаюць уважліва ставіцца да «мейнстрымізацыі» квір-культуры, то мы павінныя ў першую чаргу артыкуляваць праявы дзеяння абсалютна «фізічнай» рэпрэсіўнай сістэмы, накіраванай на знішчэнне любога тыпу «іншасці». Пры гэтым, даволі цікавым ўяўляецца тое, што фільм «Весялуны» адлюстроўвае не столькі дзеянне дадзенай «ідэалагічнай машыны», колькі бессэнсоўнасць супрацьстаяння ёй, бязмежнасць яе ўплыву.

У адным са сваіх інтэрв'ю рэжысэр стужкі Ф. Міхайлаў адзначыў, што «Весялуны» – гэта «гісторыя людзей, якія калісьці павярнулі не на тую дарогу, і гэтая дарога прыводзіць іх у тупік»[36]. Дадзеная фраза ўяўляецца мне надзвычай важнай, паколькі адлюстроўвае

---

34 Гл.: http://www.svaboda.org/content/article/2043033.html?page=1&x=1#relatedInfoContainer.

35 Кон И. *Ответы на вопросы оргкомитета ЛГБТ кинофестиваля «Бок о бок»*. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://www.pseudology.org/Kon/Zametki/OtvetyOrgkomitetLGBT.htm.

36 Блог о кино. [Электронный ресурс] Режим доступа: http://blogkino.ru/2009/01/27/veselchaki/

не толькі пазіцыю самога рэжысёра, але, у прынцыпе, з'яўляецца сціслым пераказам сюжэта самога фільма і адлюстраваннем яго ідэалагічнай накіраванасці.

Цягам усёй стужкі пяцёра галоўных персанажаў «акцёраўтравесці» – Роберт/Роза, Гена/Геля, Фіра, Аляксей Віктаравіч/Лара, Люся/Дзіма – распавядаюць пра сваё жыццё. Такім чынам на наратыўным узроўні адбываецца рэалізацыя рэканструкцыі іх жыццёвых гісторый – адказ на пытанне журналісткі маскоўскай газеты «калі вы апранулі жаночую сукенку ўпершыню, што вы адчулі?» – якая павінна, па сутнасці, адлюстраваць «спецыфічнасць» іх біяграфій і тое, якім чынам яны «дайшлі да жыцця такога». Пры гэтым «дакументальная» стылістыка ўсталёўваецца як пры дапамозе тэхнічных сродкаў – тэлевізійная манера здымкі (простая пабудовы мізансцэны (большасць здымак адбывалася «на натуры»), перавага агульных і сярэдніх планаў, іх пабудова адпаведна класічнай іерархіі, прысутнасць закадравага наратара, аповед якога ілюструецца відэашэрагам і г. д.), так і наратыўных – на пачатку фільма ствараецца сітуацыя інтэрв'ю, мэта якога «паказаць» жыццё персанажаў. Гэтая «праўдзівасць» узмацняецца з'яўленнем на пачатку экспазіцыі вытрымкі са слоўнікавага артыкула перакладу з італьянкай мовы слова *«travestire»*: «акцёр альбо актрыса, якія выконваюць ролю супрацьлеглага полу; род гумарыстычнай паэзіі», – дадзены элемент стварае канатацыі «аб'ектыўнасці» пададзенай інфармацыі і, адпаведна, бесстароннасці ў рэпрэзентацыі персанажаў фільма. Надалей адбываецца расповед кожнага з персанажаў пра сваё жыццё, пачынаючы з моманту, калі ён (фіксаваная пазіцыя) апрануў сукенку (дзеянне, накіраванае на пераадоленне фіксаванай пазіцыі гендара). Такім чынам на самым пачатку фільма вызначаюцца межы фармавання трансгендарнай суб'ектыўнасці – ад моманту ўваходжання ў візуальную прастору «супрацьлеглага» полу, пры гэтым менавіта дадзены аспект вылучаецца як «ключавы» для з'яўлення самой суб'ектыўнасці, менавіта яго «прычыны» уяўляюць цікаўнасць. Расказаныя жыццёвыя гісторыі кожнага з персанажаў, нягледзячы на іх наратыўную разнастайнасць, адлюстроўваюць толькі адно – кожны з іх быў вымушаны «апрануць сукенку». Гена/Геля – праз адсутнасць бацькі, недахоп маскуліннасці і жаданне адпомсціць крыўдзіцелям, аднаўляе класічную сітуацыю «страху гомасексуальных наступстваў», пра якую пісалася вышэй; Дзіма/Люся – у пошуках магчымасці заробку ў Маскве; Аляксей Віктаравіч/Лара – у выніку абставінаў, якія зрабілі яго прафесійным «акторам травесці»; Фіра – як следства разбэшчанага юнацтва; Роберт/Роза – каб замяніць маці сваёй дачцэ. Такім чынам, у выбары кожнага з суб'ектаў адсутнічае не толькі патрэба пераадолення межаў біялагічнага полу альбо гендарных прадпісанняў, але і артыкуляцыя прымусовых межаў функцыянавання сваіх суб'ектыўнасцей. Калі б іх жыццёвыя абставіны склаліся па-іншаму, кожны з іх выбраў бы іншы шлях. Менавіта ў гэтым моманце мы зноў вяртаемся да выказвання Міхайлава аб тым, што кожны з персанажаў «павярнуў не

на тую дарогу»: кожны з персанажаў зрабіў «няправільны» выбар, за які прыйдзецца расплачвацца.

Гэткім жа чынам структураваны і сюжэт фільма: пасля расповеду персанажамі сваіх гісторый пачынаецца частка фільма, дзе ўсе яны адпраўляюцца ў вандроўку. Пры гэтым вобраз дарогі з'яўляецца ў фільмічнай прасторы «Весялуноў» не першы раз: менавіта па дарозе дадому, у цягніку, Дзіма сціраў сваю трансідэнтычнасць (адаптаваў сваю знешнасць да візуальных канвенцый маскуліннасці), Роза сустрэла свайго забойцу – паляўнічага на педафілаў – па дарозе да сваіх сяброўак. Дадзены ж эпізод з вобразам дарогі з'яўляецца фінальным, выніковым. Гэтая дарога прывядзе жыццёвыя гісторыі персанажаў, якія, самі таго не жадаючы, пасягнулі на сукупнасць гетэрасексуальнай матрыцы, да «лагічнага завяршэння».



Кадр з фільму «Весялуны»

Сама сцэна паездкі *drag queens* «за горад», па-за мяжу іх звыклай прасторы існавання, добра вядомая, прыкладам, па фільмах «The Adventures of Priscilla, Queen of the Desert» і «To Wong Foo, Thanks for Everything! Julie Newmar». Як і персанажы дадзеных фільмаў, у пэўны момант пошукаў дарогі «весялуны» зварочваюць з цэнтральнай шашы. Дадзены паварот, зафіксаваны і візуальна, і наратыўна, звязвае персанажаў з да-фільмічнай прасторай, аднаўляючы выказванне рэжысёра аб персанажах фільма, як аб людзях, якія «павярнулі не на тую дарогу». Пры гэтым сам вобраз дарогі ўяўляецца мне ключавым для разумення рэпрэзентацыі трансгендарнасці ў межах дадзенага фільма, паколькі суадносіцца з лінеарнай формай пабудовы наратыва (і самой фільмічнай прасторы пры дапамозе мантажу) і «шляхам» кожнага з персанажаў. Як адзначалася вышэй, метафара шляху персанажаў была зададзеная пытаннем журналісткі і сітуацыяй інтэрв'ю, бо ў выніку кожная з гісторый адпавядала пабудове прычынна-выніковых сувязей у трансфармацыі drag суб'ектыўнасці. Такім чынам, змяшчэнне дарогі ў фінальны эпізод фільма быццам бы указвае, да чаго прывёў выбар кожнага з персанажаў іх суб'ектыўнасці/шляху. Гэтую ж думку пацвярджае і візуальная прастора фільма, паколькі большую яго частку займаюць успаміны герояў, а не дзеянне «тут і цяпер». А дзеянне ў «рэальным жыцці» стварае ўмовы для функцы-

янавання суб’екта выключна ў межах гетэранарматыўнасці і жорстка карае любыя спробы пераадолення дадзенага парадку. Персанажы фільма пазначаюць момант трансгрэсіі межаў гетэрасексуальнай матрыцы і трансгендарнасць у разуменні яе як пастаноўкі пад пытанне нарматыўнасці гетэрасексуальнага парадка (няхай нават і імпліцытна). Пры гэтым, нягледзячы нават на тое, што персанажы «Весялуноў», як адзначалася вышэй, вельмі далёкія ад супрацьдзеяння гендарнаму парадку, наратыў фільма разам з усёй сістэмай кадыфікацыі і кінематаграфічных тэхнік прыводзіць да немагчымасці функцыянавання іх суб’ектыўнасцей. У фінальным эпізодзе ўсіх чакае толькі смерць: Розу – ад рук ахвяры педафіла, усіх астатніх «дзяўчынак» – у выніку бойкі з трыма прадстаўнікамі «расійскай глыбінкі». Абсурд дадзенай смерці (з пункту гледжання логікі наратыва, верагоднасць смерці чатырох мужчын ад рук чатырох п’яных мужчын не роўная ста адсоткам) толькі ўзмацняе сымбалічны эфект, згодна з якім суб’екты, якія парушылі гендарныя межы дамінантнага дыскурсу, не могуць быць часткай дыскурсіўнай прасторы, яны павінны быць выключаныя, адасобленыя, і найлепшым шляхам выключэння дадзеных індывідаў з сацыяльнага парадку, як вынікае з фільма, з’яўляецца смерць. Роза смяецца, сустракаючыся «на тым баку» са сваімі сяброўкамі, яны радуюцца ёй, што, забыўшыся на папярэдні эпізод, магло б з’яўляцца «хэппі эндам» фільма. Такім чынам на візуальным узроўні за трансгендарнымі суб’ектамі, парушальнікамі «закона прыроды», да якой ў выніку ўсе вернуцца (як вяртаюцца пасля смерці персанажы фільма – усе яны бягуць, смеючыся, па бязмежнаму зялёнаму полю), замацоўваецца немагчымасць паўнавартаснага функцыянавання і быцця, іх трансгрэсія гендарных нормаў пераўтвараецца ў пераадоленне мяжы паміж быццём і небыццём, пры гэтым адзінай магчымасцю разнявольвання для іх з’яўляецца смерць. Рэжысёр фільма тлумачыў фінал тым, што «травесці – гэта шлях да адзіноты, шлях у нікуды»[37], як бачна, менавіта такія значэнні, акрамя вышэйапісаных, замацоўваюцца за трансгендарнымі суб’ектамі дадзеным фільмам. Пры гэтым, сістэма кадыфікацыі і тыя кінематаграфічныя тэхнікі, якія выкарыстоўваюцца ў фільме, не толькі ўвасабляюць, але і легітымізуюць дадзеную пазіцыю значэння. Прыведзеныя ў адпаведнасць з патрэбамі глядацкай рэцэпцыі вобразы кінафільма не толькі не ўвасабляюць субверсійны патэнцыял, аднак усёй сваёй структурай імкнуцца яго мінімізаваць, у адпаведнасці з прынцыпам эканоміі гетэранарматыўнага дыскурсу.

Пры гэтым варта адзначыць некаторыя ключавыя адрозненні фільма «Весялуны» ад узгаданых фільмаў «Прысцыла» і «Вонг-Фу» (якія, хоць і маюць падобную наратыўную структуру, скончыліся шчасліва для ўсіх удзельнікаў): па-першае, дадзены фільм імкнецца адпавядаць канонам дакументалістыкі з мэтай

[37] Гл.: *Травести – это путь в одиночество* [Electronic resource] Mode of access: http://absurdu.net/kino/travesti-%E2%80%93-eto-put-v-odinochestvo-put-v-nikuda%E2%80%A6/ Data of access: 15.05.2010.

патлумачыць трансгендарныя суб'екты; па-другое, ён не пакідае гэтым ненарматыўным суб'ектам ніякай магчымасці для функцыянавання ў межах дамінантнага дыскурсу: яны не могуць ні адаптавацца, ні мімікрываваць пад яго, адзіным выйсцем застаецца не адкрываць сваёй суб'ектыўнасці, заставацца альбо ў межах уласнай каморы, альбо ў межах свайго кам'юніці; па-трэцяе, трансгендарная суб'ектыўнасць рэпрэзентуецца надламанай, траўматычнай і хваравітай у дачыненні для прадстаўнікоў дамінантнага дыскурсу і для саміх яе носьбітаў, па-пятае, нягледзячы на пазначаны жанр «камедыі», дадзены фільм прапаноўвае адзіным варыянтам успрыняцця соцыумам трансгендарных суб'ектаў – шкадаванне іх, што, безумоўна, з'яўляецца гэткай жа формай прыгнёту, як і адкрытае непрыняцце. Пры гэтым, на маю думку, менавіта такім чынам праяўляецца «новая Нецярпімасць», пра якую ўзгадваў Р. Барт.[38] І дыскурс гэтай новай формы дыскрымінацыі падаецца асабліва небяспечным, паколькі інтэгруе ў сабе коды і тэхнікі супраціву самому сабе.

Аналіз кінафільма «Весялуны» падштурхоўвае да думкі, што візуальная трансгрэсія межаў дамінантнага дыскурсу можа адбывацца толькі пры трансгрэсіі на ўзроўні кінематаграфічных тэхнік і, адпаведна, пры стварэнні/актуалізацыі новых альбо апазіцыйных кінематаграфічных кодаў. Пры гэтым непасрэдна кінематаграфічны апарат, з аднаго боку, падтрымлівае патрыярхатны статус-кво, а з іншага – мае магчымасці стварэння ўмоў для рэалізацыі трансгрэсіўнага патэнцыялу рэпрэзентацыі трансгендарнасці. Аднак сучасны *папулярны* кінематограф абмяжоўвае множнасць магчымых палітык трансгендарнасці да асіміляцыйных, шляхам уключэння іх у межы сістэмы візуальных вобразаў гетэрасексуальнай матрыцы. Натуральна, што пры гэтым трансгендарная суб'ектыўнасць будзе «ўпісвацца» ў вопыт мяжы і немагчымасці здзяйснення і рэалізацыі яе трансгрэсіўнага патэнцыялу.

[38] Барт Р. Образ // *Ролан Барт о Ролане Барте.* М.: «Ad Marginem», 2002. С. 240.

ПОДПИСКА
НА ЖУРНАЛ «ТОПОС»

Подписка может осуществляться как на отдельные номера, так и на полный годовой комплект (три выпуска). Доставка за счет отправителя. Порядок оформления подписки включает два этапа.

1. Оплатить стоимость подписки в отделении банка по реквизитам:

Получатель – **Европейский гуманитарный университет**
AB SEB Bank
пр. Гедимино 12, LT–01103, Вильнюс, Литва
расчетный счет **№ LT39 7044 0600 0545 3512 (EUR)**
SWIFT CBVILT2X
Назначение платежа: *Подписка на журнал «Топос»*

Стоимость подписки за номер (включая пересылку):
- а) для Литвы и Беларуси – **12 лит** (**3,5 евро**);
- б) для стран ЕС – **15 лит** (**4,4 евро**);
- в) для постсоветских стран – **13 лит** (**3,8 евро**).

Журнал высылается подписчику заказной бандеролью.

2. Заполнить бланк заказа и выслать вместе с копией документа об облате по адресу: **ул. Тауро 12, LT–01114, Вильнюс, Литва**, кому: **Европейский гуманитарный университет**, либо сосканированный вариант по электронной почте на адрес: *office@ehu.lt*

Если копии документов не высланы, подписка не оформляется.

По всем вопросам, связанным с подпиской, обращаться по тел. +370 5 263 96 50 или электронной почте *office@ehu.lt*

БЛАНК ЗАКАЗА

Редакционная подписка на журнал «Топос»

Почтовый индекс _________ Адрес подписчика_________________

____

____

Ф.И.О. ____

Телефон __________________ e-mail ___________________________

THE SUBSCRIPTION FOR THE “TOPOS” JOURNAL

The subscription is available both for individual issues and a complete annual set (three issues). Delivery is at the sender’s expense. The subscription procedure consists of two steps.

1. To pay the subscription at the bank. The bank details:
Receiver – European Humanitarian University
AB SEB Bank
Gedimino ave. 12, LT–01103, Vilnius, Lithuania
Current account **No LT39 7044 0600 0545 3512 (EUR)**
SWIFT CBVILT2X
Purpose of paymnet: *Subscription for the „Topos“ Journal*

2. Price for an issue (including the delivery):
а) for Lithuania and Belarus – **12 Lt** (**3,5 Euro**);
б) for EU countries – **15 Lt** (**4,4 Euro**);
в) for post-soviet countries – **13 Lt** (**3,8 Euro**).

The journal is sent to the subcriber as registered postal packet.

To fill in the order form and send it together with the copy of the payment document to the address: **Tauro str., 12, LT–01114, Vilnuis, Lithuania** To: **European Humanitarian University** or the scanned copy to the e-mail: *office@ehu.lt*

If the copies of the document are not sent the subscription is not validated.

For any questions connected with subscription contact us
+370 5 263 96 50 or *office@ehu.lt*

ORDER FORM

Editorial Subscription for the "Topos" Journal

Zip code _________ Address____________________________________

____

____

Name ____

Telephone __________________ e-mail ___________________________

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

К рассмотрению принимаются оригинальные статьи (до 1 п. л.), рецензии (до 0,5 п. л.) и переводы (при наличии авторских прав). Материалы можно представлять на русском, белорусском, английском, немецком или французском языках.

Статьи должны сопровождаться краткой (до 250 слов) аннотацией на английском языке с указанием (на англ.) имени автора, названия и 5–7 ключевых слов. Материалы присылать в формате «doc» или «rtf». Ссылки и примечания оформляются постранично. Примеры оформления цитат см. ниже.

В сведениях об авторе просим указать: город/страну, учёную степень и звание (если есть), институциональную принадлежность (если есть).

Материалы присылать по адресу: journal.topos@ehu.lt.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

Manuscripts should be addressed to: journal.topos@ehu.lt

Contributions can be presented in English, German, French, Russian and Belarusian. They should not exceed 40 000 characters for articles and 20 000 characters for reviews.

Contributions should be sent in doc or rtf format. Authors do the proofreading of their texts.

The author should include an abstract of the article of no more than 250 words as well as 5–7 keywords in English. Please attach also a short CV (grade, position, institution). For notes and references, only footnotes should be applied. Notes should be indicated by consecutive superscript numbers using the automatic footnote feature in Word.

Citations and literature should be put down according to the rules applied in the examples listed below:

1. Toulmin S. *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press 1992, p. 31.
2. Held K. *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit* // C. Jamme und O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag 1989, S. 13–39.
3. Wiehl R. *Gadamers philosophische Hermeneutik und die begriffsgeschichtliche Methode // Archiv für Begriffsgeschichte*, 10/45 (2003), S. 10–20.
4. Вальденфельс Б. *Феномен чужого и его следы в классической греческой философии // Топос*, 2 (2002), с. 4–21.
5. Хайдеггер М. *Бытие и время*, Пер. В.В. Бибихина, Москва: Ad Marginem 1997, с. 43.
6. Toulmin, op. cit., p. 32.
7. Ibid., p.15.
8. Хайдеггер, указ.соч., с. 54.
9. Там же, с. 78.

Формат 70х100 $^{1}/_{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 27,4. Тираж 300 экз.
Отпечатано: «Petro Ofsetas»
Žalgirio g. 90, LT-09303 Vilnius